This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 813,792

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN · LIBRARIES · 1817

Morris Library.

BV

Ueber

die Seelenfrage.

G. S. Morris

69851

Ueber

die Seelenfrage.

Ein Gang

durch

die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden.

Von

Gustav Theodor Fechner.

Leipzig, 1861.

C. F. Amelang's Verlag

(Friedr. Volckmar).

J. B. Harris.

Vorwort.

Als Student hatte ich einen Stubenburschen, der sich nicht leicht aus dem Bette zu finden vermochte. Einst, als mir's daran lag, erreichte ich es auf folgende Weise. Ich rief ihm von 5 zu 5 Minuten immer dasselbe Wort „Steh auf!" zu. Das erstemal hatte es gar keinen Erfolg; das zweitemal sagte er: „laß mich in Ruhe!" Das drittemal: „es hilft dir Alles nichts!" Das viertemal schwieg er, aber es kochte; das fünftemal fing er an zu wettern und zu fluchen; das sechstemal rief er: „es ist nicht auszuhalten!" Das siebentemal hielt er's wirklich nicht mehr aus, sprang aus dem Bette, um über mich herzufallen; doch schwand sein Zorn alsbald, indem er nun selbst froh war, sich außer dem Bette zu finden, und hat sich nicht wieder niedergelegt.

So habe ich ein erstesmal zu einem Publikum, das sich nicht aus dem Bette alter Ansichten finden kann, mit dem „Büchlein vom Leben nach dem Tode" gesprochen: „Steh auf!"; ich sprach ein zweitesmal mit der „Nanna": „Steh auf!"; ich sprach ein drittesmal mit dem Zend-Avesta: „Steh auf!" Ich sprach ein viertesmal mit dem Mondbuche: „Steh auf!" Ich spreche jetzt ein fünftesmal: „Steh auf!" und, wenn ich lebe, werde ich noch ein sechstes und siebentesmal „Steh auf!" rufen, und immer wird es nur dasselbe „Steh auf!" sein.

Nun meine ich nicht, daß ich mit noch so häufigem Rufe das Aufstehen erzwingen würde, wenn nicht die Zeit zum Aufstehen wirklich da wäre; aber das Aufstehen muß bald kommen, auch wenn ich gar nicht rufe; ich kann höchstens durch meinen Ruf etwas thun, es zu beschleunigen, und thue, was ich in dieser Hinsicht vermag. Zum Rufe, der eine schlafende Welt aufwecken soll, gehört ein starker Athem; ich bin nur ein Athemzug in diesem Athem.

Man meint, daß Maschinen das Leben mehr und mehr ersetzen, Eisenbahnen und Telegraphen die Erde überziehen, weise auf eine ganz entgegengesetzte Richtung der Zeit hin. Und in der That, wenn es so fortgeht, ist nur eins von Beiden möglich: alles Leben der Erde geht in den Maschinen unter, oder alle Maschinen gehen in einem Leben der Erde endlich auf. Da aber das Eine nicht sein kann, so kann nur das Andre sein; und so ist gerade die heutige Tendenz der Zeit die, welche der Tendenz, die durch diese Schrift vertreten wird, am Besten entgegenkommt und in die Hände arbeitet. Erst muß man hungrig werden, dann greift man nach dem Brodte.

Man meint, daß die Einseitigkeit des Materialismus so viel Boden gewinnt, weise auf eine ganz entgegengesetzte Tendenz der Zeit hin. Und gerade, daß man in dem gröbsten Balken aus dem gescheiterten Schiffe der Philosophie jetzt noch das einzige Rettungsmittel vor dem Versinken findet, beweist, daß es ein neues Schiff und eine neue Fahrt gilt.

Ist der Wind das Schiff, sein Blasen die Fahrt? Wenn wir den heutigen Idealisten glauben, ja. Aber wo ist der Glaube an sie hin? Man frage selbst den Wind.

Das ist's, was den Materialismus heutzutage so viel Boden gewinnen läßt, daß er das Einzige in der Philosophie ist, was noch Boden hat. Doch der Boden ist auch Alles, was er hat. Denn wo ist mit ihm aller Glaube hin? Die Glaubensfragen selber sind mit ihm dahin.

Hier aber wird mit der Antwort auf die alten Glaubensfragen ein neues Gebiet derselben aufgethan.

Einfach und ohne Bild, so giebt diese Schrift Manches kurz, was ich früher in demselben Sinne lang gesagt, Manches lang, was ich früher kurz gesagt, Manches neu, was ich früher noch nicht gesagt; Principien und Argumente präciser als früher, allgemeine Ansichten allgemeiner als früher. Das erste Kapitel giebt Auskunft über die Verhältnisse der Aufgabe, die letzten Kapitel schließen ab mit allgemeinsten Gesichtspuncten.

Inhalt.

I.	Die Seelenfrage im Allgemeinen	1
II.	Begriffliches über Seele, Geist, Körper, Leib, Natur	8
III.	Angriff der Seelenfrage	17
IV.	Allgemeine Gegengründe gegen die Ausdehnung des Seelenreiches über die Menschen- und Thierwelt hinaus	23
V.	Die Pflanzenseele. Gegengründe	25
VI.	Die Pflanzenseele. Positive Gründe dafür	46
VII.	Die Erfahrungsprincipien des Glaubens	105
VIII.	Eine Schwierigkeit	129
IX.	Die Seele der Gestirne und der Welt	148
X.	Grundansicht	198
XI.	Weltansicht	223
XII.	Schlußansicht	228

I.

Die Seelenfrage im Allgemeinen.

Jemand auf die Seele fragen, heißt, die dringendste Frage stellen, die man an ihn stellen kann, was er in der Seele habe. Tiefer geht die Frage, die jeder an sich selbst stellen kann, wie es mit seiner Seele selbst, und allgemeiner ist die Frage, wie es mit der Welt der Seelen, der seine angehört, bestellt sei; und gewiß sind die dringendsten und wichtigsten Fragen, welche eine Seele überhaupt stellen kann, die, welche sie über sich selbst und die Welt der Seelen zu stellen hat. Hier haben wir also Seelenfragen im vorzugsweisen Sinne. Hätten wir nur auch Jemand, den wir auf die eigne Seele nach der unsern fragen könnten. Aber wer könnte es sein? Unstreitig nur Einer, bei dem die Frage danach eben auch nur eine nach Etwas wäre, was er in der eignen Seele habe, Einer, in dem alle Seelen leben, weben, sind. Aber nun fragt sich erst wieder, ob es einen solchen wirklich giebt, und wie wir an ihn kommen; und wen sollen wir endlich hienach fragen? Die Philosophen, die Theologen? Wir treten an sie heran; ach, welches Zanken! Wo ist die Antwort, um die's kein Zanken giebt?

Man sieht hier ungefähr das Gebiet, den Sinn, die Schwierigkeit der Fragen, um die sich's hier handeln

könnte und zum Theil handeln wird. Doch, gehen wir nach der Ordnung, und zählen erſt Alles auf und theilen Alles ein, wie man's gewohnt iſt, um endlich auf das Theilchen zu kommen, um das ſich's endlich hier handeln wird, und damit freilich auf Manches zu kommen, was man nicht eben ſo gewohnt iſt.

Des Näheren läßt ſich unter Seelenfrage Verſchiedenes verſtehen, die Frage nach der Natur der Seele, die Frage nach dem Schickſal der Seele, die Frage nach der Beziehung der Seele zum Körper, die Frage nach der Ausdehnung des Seelenreiches durch die Natur, die Körperwelt. Im Grunde Alles nur Unterfragen einer allgemeineren Frage, die nicht ganz unabhängig von einander zu behandeln ſind. Doch kann ſich's um die eine vor der der andern handeln; und das wird hier mit der letzten der Fall ſein. Gleichviel alſo, wie man Seelenfrage ſonſt faſſen will — ich behalte mir in dieſer Hinſicht nur die Freiheit vor, die ich jedem Andern laſſe — wird hier die Frage nach der Ausdehnung des Seelenreiches durch die Natur oder Körperwelt darunter verſtanden, und, wenn nicht zum ausſchließlichen, aber zum Hauptgegenſtande der Betrachtung gemacht werden.

Auch in dieſer beſchränkten Bedeutung aber iſt die Seelenfrage noch weit genug, und hat ihrerſeits manche Unterfragen, von denen man manche freilich gar nicht thut, weil man die Antwort ſchon vor der Frage hat, oder doch zu haben glaubt.

Sind die Menſchen beſeelt?
Sind die Thiere beſeelt?
Sind die Pflanzen beſeelt?
Sind die Steine beſeelt?
Sind die Weltkörper beſeelt?
Iſt die Welt beſeelt?

Wie weit reicht die Seele in dem Menſchenkörper ſelbſt?

Und von dieſen Fragen bietet die letzte für ſich allein wieder manche Unterfragen dar:

Iſt der ganze Menſch beſeelt?

Iſt blos das Nervenſyſtem beſeelt?

Iſt blos das Gehirn beſeelt?

Iſt blos ein Theil des Gehirns beſeelt?

Iſt blos ein Punkt im Gehirn beſeelt?

Hat ein Rumpf ohne Kopf noch Seele?

Hat ein Kopf ohne Rumpf noch Seele?

Sind die verſchiedenen Seelenfunctionen an verſchiedene Körpertheile und wie vertheilt?

Fragen, denen nothwendig die Frage vorauszugehen hat: was heißt denn überhaupt Beſeelung eines Körpers? Sitzen der Seele in einem Körper oder Körpertheile?

Dazu kommen manche allgemeinere Fragen.

Kann ein organiſches Ganze beſeelte Theile haben, ohne im Ganzen beſeelt zu ſein?

Kann ein beſeeltes Ganze anders als durch ein beſeeltes Ganze erzeugt werden?

Kann das Ganze der Folgen eines beſeelten Ganzen etwas Anderes als wieder ein beſeeltes Ganze ſein?

Auch dieſe Fragen pflegt man nicht zu thun; es wäre aber gut, wenn man ſie thäte, und man würde leichter die Antwort auf manche beſondere Fragen finden oder würde andere Antworten finden, als man findet.

Und weiter kann man manche Gegenfragen ſtellen:

Hat Gott einen Leib?

Haben die Engel Leiber?

Haben die jenſeitigen Seelen Leiber?

Iſt das höhere Geiſtige im Menſchen eben ſo wie das niedere an die Leiblichkeit gebunden?

Fragen, denen wieder die Frage vorausgehen muß: giebt es einen Gott? giebt es Engel? giebt es jenseitige Seelen? was meint man mit dem höhern Geistigen?

Man sieht, der Fragen sind viel, und es sind wichtige, in's Weite und Tiefe führende Fragen, die sich der Seelenfrage, selbst in der engsten Bedeutung, in der wir sie hier fassen, unterordnen. Sie vollständig und gründlich im Zusammenhange abzuhandeln, würde ein schweres Werk fordern; das will ich hier nicht geben. Ich beschränke mich also abermals, indem ich blos die Frage nach der Ausbreitung des Seelenreiches über uns hinaus, nicht die, wie und wie weit die Seele in unsern Körper hineinreicht, zum Gegenstande der Betrachtung mache, und nur die Frage nach der Beseelung der Körperwelt, nicht die Frage nach der Bekörperung der Geisteswelt in's Auge fasse, also die letzte Hauptfrage mit ihren Unterfragen und Gegenfragen ganz beiseite lasse.

Nachdem ich gesagt, was ich von der Gesammtfrage angreifen werde, wäre noch etwas darüber zu sagen, wie ich es angreifen werde.

Ein doppelter Gang steht frei, von Oben nach Unten, von Unten nach Oben. Zu oberst steht die allgemeinste Frage, die Frage nach der Beseelung der ganzen Welt. Hat ein Frosch ohne Kopf eine Seele? ei ja, sagt Pflüger, denn er benimmt sich noch fast wie ein Frosch mit Kopf. Hat die Welt mit tausend Köpfen eine Seele? Ei nein, meint alle Welt; denn sie benimmt sich weder wie ein Frosch noch Mensch mit Kopf. Es giebt noch andere Gründe dagegen; aber manche auch dafür, die zum Theil aus den Antworten auf jene Fragen fließen, die man nicht zu thun pflegt, und von denen es doch gut wäre, wenn man sie thäte. Genug, es ist eine Frage, und bleibt die oberste Frage. Die unterste Frage hin-

gegen iſt die nach der unterſten Stufe individueller Beſeelung in der Welt. Sind es die Thiere, ſind es die Pflanzen, ſind es gar die Steine? Von der oberſten Frage anhebend kann man zur unterſten abſteigen, von der letzten anhebend zur erſten aufſteigen. Die Naturphiloſophie pflegt treppab zu gehen, wir wollen treppauf gehen. Das ermüdet; alſo wird es wieder gelten, ſo viel als möglich abzukürzen.

Unmittelbar von unten anfangen können wir doch nicht; denn wir ſtehen nicht unmittelbar unten; jeder aber muß von da ausgehen, wo er ſteht. Im Grunde iſt jeder Menſch unmittelbar blos ſeiner eigenen Seele ſicher. Cogito, ergo sum; da giebt es kein Leugnen noch Zweifeln. Dies Fragloſe iſt der Ausgangspunkt der ganzen Frage. Doch zweifelt außerdem Niemand an der Seele ſeines Bruders, wenn auch Mancher, ob er den Neger dafür halten ſoll; und abgeſehen von Carteſius und einigen Neueren hält jeder die ſingende Nachtigall im Baume und den brüllenden Löwen in der Wüſte für etwas mehr als akuſtiſche Maſchinen. Um unſere Aufgabe in das Kürzeſte zu ziehen, ſoll nun auch nicht erſt bewieſen werden, daß Menſchen und Thiere beſeelt ſind, ſondern das als zugeſtanden angeſehen und von da weiter gegangen werden. Wie wir von hier weiter gehen werden, hätten wir von der eigenen Beſeelung bis dahin gehen können. Aber wir erſparen uns und Andern gern das ſchon gegangene Stück Weges.

So viel vom Was und Wie; nun noch ein paar Worte von den Grundlagen der Behandlung.

Die Philoſophie iſt ganz bereit, uns ſolche darzubieten, wie die Theologie, ſolche zu erſparen. Wir greifen nach den erſten, und beginnen, da doch keine philoſophiſchen Grundlagen als allgemein geläufig und gültig

vorauszuſetzen, im folgenden Kapitel mit den nöthigen Vorerörterungen über die Identität und Nichtidentität von Sein und Denken, das Verhältniß des Idealen und Realen, die Relationen und Stufen, durch die ſich das Abſolute in die Wirklichkeit herabläßt, den Schöpfungsbegriff, das Verhältniß von Gott und Welt, Natur und Geiſt, Kraft und Stoff, Leben, Seele, Organismus, Nothwendigkeit, Freiheit, Endlichkeit, Unendlichkeit, was Alles mit noch manchem Andern ganz weſentlich zur philoſophiſchen Vorbereitung unſerer Frage gehört, wobei es dann nöthig ſein wird, die verſchiedenen philoſophiſchen Anſichten darüber in Kürze hiſtoriſch und kritiſch durchzugehen, um im Streit der Standpunkte den eigenen klar und ſicher zu ſtellen. Freilich keine ganz leichte Aufgabe, und die mit jeder neuen Löſung immer ſchwerer wird. Glücklicher Siſyphus! Dein Stein rollt immer wieder herab; aber es bleibt der alte dir vertraute Stein; der Stein, den die Weiſen wälzen, gelangt auch nur zur Spitze, um wieder herabzurollen, aber nach jedem Herabrollen iſt er noch einmal ſo ſchwer geworden, und die alten Handhaben ſind abgebrochen. Jetzt eben liegt er unten, und will ſich noch nicht wieder rühren, ſo viel Arme und Athem auch ſchon daran geſetzt worden ſind, das neue Rollen zu beginnen. Auf! ſetzen wir noch einmal an!

Doch mit Betrübniß ſehe ich, daß Alle, die mir bisher gefolgt waren, auf dieſe Ankündigung, dieſen Aufruf hin das Weite ſuchen, und ich in meinem nächſten Kapitel den Stein der Philoſophen mit den Philoſophen allein zu wälzen und noch dazu das Gegenſtemmen aller zu überwinden haben werde. Alſo, ich will es lieber anders anfangen. Laſſen wir die Philoſophen ihren Stein wälzen, und einander entgegenwälzen, bergauf, bergab, und erſteigen ſtatt deſſen einfach den Berg ſelbſt, die bequem-

ſten Stufen ſuchend und uns an die feſteſten Vorſprünge haltend. Das heißt, verſuchen wir, ſtatt uns mit ſchwankenden Begriffen zu befaſſen, die nur ſo lange halten, als wir ſie halten, den Weg feſter erfahrungsmäßiger Geſichtspuncte, die immer halten.

Man fragt von vorn herein: iſt dieſer Weg möglich? Die ganze Frage iſt keine Frage der Erfahrung. Wir wollen ihn dennoch verſuchen, und, anſtatt philoſophiſche Vorerörterungen als Unterlage zu gebrauchen, philoſophiſche Anſichten ſelbſt damit zu unterbauen ſuchen. Und beginnen wir nicht mit einer allgemeinen Weltanſicht, ſo ſchließen wir doch damit.

Ich weiß wohl, daß man ſich um die Seelenfrage heutzutage in einem andern Sinne ſtreitet, als in dem ich ſie hier faſſe. Aber warum ſollte ich einen Tropfen mehr in das fruchtlos tobende Meer tragen? Und was kümmert's endlich, ob die Welt idealiſtiſch oder materialiſtiſch todt ſein ſoll, einen Geiſt aus Worten oder keinen hat? Mit jenem iſt der Idealismus freigebig genug; die wahre Lebensfrage aber iſt, nicht, ob die Welt einen Geiſt, um den nur wir wiſſen, ſondern der auch um uns weiß, hat. Und dieſe Frage mit ihren Unterfragen iſt es, kurz geſagt, um was es ſich hier handeln wird.

Folgendes die Ueberſicht der künftigen Betrachtungen:

Einige begriffliche und principielle Vorerörterungen. Die Gegengründe gegen eine Verallgemeinerung der Naturbeſeelung über Menſchen und Thiere hinaus. Die Frage nach der Pflanzenſeele als der Seele unterſter Stufe, die in Frage kommen kann, insbeſondere. Prinzip einer erfahrungsmäßigen Begründung des Glaubens an die höchſten und letzten Dinge. Die Frage nach der Seele

der Gestirne und der Welt. Schwierigkeiten wegen Freiheit und individuellem Fortbestande. Grundansicht, Weltansicht, Schlußansicht.

II.

Begriffliches über Seele, Geist, Körper, Leib, Natur.

Seele, Geist, Körper; Leib, Natur, hängt Alles so zusammen, daß man nicht gründlich nach dem Einen fragen kann, ohne nach dem Andern mit zu fragen. Vor Allem aber fragt sich erst, um was sich's eigentlich bei all' dem fragt, das heißt, was wir unter all' dem zu verstehen haben.

Was wir darunter zu verstehen haben? damit meine ich nicht, was sie dem Wesen nach sind; die Antwort darauf habe ich schon abgelehnt, indem ich philosophische Vorerörterungen ablehnte. Man wird ja nicht in Verlegenheit sein, wenn man nach einer Antwort darauf verlangt, sondern nur in Verlegenheit, an welche man sich halten soll. Nach dem Einen ist es das Absolute, nach dem Andern ein flüssiger Begriff, nach einem Dritten eine Vielheit starrer Wesen, was Allem, und hiemit auch der Seele, dem Leibe, der Natur in letzter Instanz unterliegt. Hier wird es gleichgültig sein, an welche dieser Antworten man sich halten will; denn wir werden Seele, Geist, Körper, Leib, Natur hier blos nach Seiten ihrer Erscheinung in das Auge fassen. — „Sehr oberflächlich!" hör' ich sagen. Vielmehr sehr oberflächlich, die Erschei-

ung für etwas blos Oberflächliches zu nehmen. Doch eiten wir uns hierüber nicht schon im zweiten, sondern ſt in einem der letzten Kapitel.

Nun aber gilt es doch, in der Erſcheinungswelt ſelbſt is aufzuzeigen, worauf ich jene Worte beziehen will, die urch den immer wachſenden Tiefſinn philoſophiſcher Erärung allmälig immer unverſtändlicher geworden ſind. s iſt aufzuzeigen. Was Jeder hinter der Erſcheinung inn noch ſuchen will, bleibt Jedem überlaſſen, nur daß : es hinter dem ſuche, was hier aufgezeigt wird, und inter nichts Anderm, ſollen wir uns verſtehen. Bei ieſem Geſchäft des Aufzeigens werde ich freilich auch von Beſen und vom Weſen ſprechen, die Seele ſelbſt ein Weſen ennen. Doch wird es immer nur in ſofern ſein, als ch wirklich etwas Erſcheinliches davon aufzeigen oder aus erſcheinlichem abſtrahiren läßt.

Unter Seele alſo verſteh' ich das einheitliche Weeu, was Niemand als ſich ſelbſt erſcheint, in uns wie nderwärts, wo immer ein ſolches vorkommt, ſich ſelber ell, für jedes äußere Auge finſter, zum Mindeſten ſinnliche Empfindungen in ſich verknüpfend, über welche nach Maßgabe, als die Seelenſtufe höher ſteigt, das Bewußtſein höherer und höherer Beziehungen ſich aufbaut.

Unter Körper der Seele gegenüber das nur in äußerer Erſcheinung erfaßliche materielle Syſtem, was der Phyſiker und Phyſiolog ſo nennt.

Die Seele zeig' ich mit einem nach Innen, den Körper mit einem nach Außen gekehrten Finger, die Seele mit dem Finger der Seele, den Körper mit dem Finger des Körpers.

Unter Leib verſteh' ich einen Körper, der zu einer Seele in entſprechender Beziehung ſteht, als unſer Körper zu unſerer Seele.

Unter Natur oder Körperwelt, oft auch We
ſchlechthin, das ganze, nur in äußerer Erſcheinung erfa
liche, Syſtem des Körperlichen, was es giebt, mit all
ſeinen Bewegungen, Verhältniſſen, Beſtimmungen.

Wird nun gefragt: hat eine Pflanze Seele? ſo hei
dies: erſcheint zu dem, was äußerlich von ihr zu erblicke
und was ihr Körper heißt, zu dem, was der Botanik
Pflanze nennt und mit äußeren Sinnen und Hülfsmittel
unterſucht, auch etwas innerlich in Form von Empfindun
Gefühl und ſonſt dergleichen, wovon der Botaniker nicht
ſieht noch aus allem Geſehenen abſtrahiren kann, wa
eben nur in Selbſterſcheinung erfaßlich und ähnlich i
eine Einheit verknüpft iſt, als alle Beſtimmungen unſere
eigenen, ſich ſelbſt erſcheinenden Seele? Mit andern Wo
ten: giebt's in der Pflanze eine innere Helligkeit zu
äußern, in der ihr Körper uns erſcheint? Oder iſt ſi
dunkel durch ihre ganze Tiefe und der äußere Schein da
Ganze, was es von ihr giebt oder mindeſtens, was vo
ihr erſcheint?

Hat die Natur oder Welt eine Seele? heißt: gehö
zur Geſammtheit deſſen, was mit äußeren Sinnen erfaß
lich, was ſichtlich, greiflich iſt, zu dem Geſammtſyſte
der äußerlich um einander rollenden, grünenden un
blühenden, die Geſchöpfe und ihre Geſchichte tragende
Weltkörper eben ſo ein nur ſich ſelbſt erſcheinendes ein
heitliches Weſen, als zur Geſammtheit deſſen, was a
Menſchen ſichtlich und greiflich iſt, zum Geſammtſyſte
ſeiner Blutwellen, Knochen, Adern, Nerven ein ſolches ge
hört; ein Weſen, was eben ſo wenig mit Fernröhren
Erdbohrern, Maßſtäben, chemiſchen Reagentien und alle
Mathematik der Welt erkennbar iſt, als das entſprechend
Weſen in uns mit Mikroſkopen, Skalpellen, chemiſche
Analyſen und Mathematik.

Kurz: giebt's einen Gott zur Welt, nicht außerhalb, nicht dahinter, nicht in einem fernen Jenſeits darüber, ſondern in entſprechender Beziehung zur Welt, als unſere Seele zu unſerm Leibe hat? gleichviel, wie man dieſe Beziehung ſelbſt noch des Näheren und des Tieferen faſſen will.

Ich ſtelle jetzt nur die Fragen, nicht, um ſie jetzt zu entſcheiden, ſondern nur um den Sinn derſelben klar zu machen.

Nun gilt es nur noch zu ſagen, was ich unter Geiſt der Seele gegenüber verſtehe, um den Zirkel der Begriffe abzuſchließen, in dem wir uns im Folgenden ſtets drehen.

Man weiß, beinah' ein Jeder faßt das Verhältniß von Geiſt und Seele anders, und Mancher auch wohl ſo, daß man's nicht faſſen kann. Vielleicht ſind ein paar Wörte mehr darüber, als hier gerade nöthig, doch nützlich.

Ein Bild! Man denke ſich einen Kreis und theile ihn kreuzweis in eine rechte und linke, und dann wieder in eine obere und untere Hälfte.

Der eine Gebrauch nun iſt der, den ganzen Kreis gleichgültig Geiſt oder Seele zu nennen; der andere, die rechte Seite Geiſt, die linke Seele zu nennen; der dritte, die obere Seite Geiſt, die untere Seele zu nennen. Ich ſpreche nur von den hauptſächlichſten Gebräuchen, denn wer kann aller Kreuz- und Quertheilungen denken.

Im erſten Sinne ſtellt man Geiſt und Seele gleichbedeutend als Ganzes dem Körper oder Leibe als Ganzem gegenüber, und gilt es gleich, zu ſagen: Die Seele geht zum Himmel, der Geiſt geht zum Himmel. Es iſt der ganze Kreis.

Im zweiten Sinne ſtellt man den Geiſt als Thätiges, als Schaffendes, als Zeugendes (daher die Namen ingenium und genius) und die Seele als Begehrendes,

Empfangendes, Gebärendes, mit einem Worte den Geist als Männliches, die Seele als Weibliches einander an die Seite, und theilt damit den Kreis in zwei sich nachbarlich ergänzende Hälften. Schon der Artikel der und die bezeichnen das Geschlecht; auch fällt der Geist in dieser Bedeutung vorwiegend auf des Mannes, die Seele auf des Weibes Seite.

Die thätige Vernunft, der thätige Verstand, der thätige Wille sind des Geistes und hiemit vorwaltend des Mannes Sache; Gemüth, Gefühl, Empfindung, Hoffnung, Liebe, Sehnen, Trachten, der Seele und hiemit vorwiegend des Weibes Sache. Der Geist erbaut das Haus, die Stadt, den Staat, die Seele sitzt im Hause, sinnt und spinnt den langen Faden, und sorgt, daß der Geist nicht verhungere und verdurste.

Der Geist ist Athem, Wind (Gäscht, Rauch, πνεῦμα, animus, zusammenhängend mit ἀνεμὸς), der in die Weite zieht und durch die Wälder rauscht, die Seele eine See, die in sich selber wogt (wahrscheinlich zusammenhängend mit σείω, schütteln). Der Wind hat keine Rast, die See ruht spiegelglatt, sie spiegelt Mond und Sterne; da kommt der Wind, hebt sie zu Wogen auf.

Der Geist ist König, die Seele Königin an seiner Seite; der König beherrscht das Land, die Königin den König.

Im dritten Sinne nimmt der Geist die obere, die Seele die untere Stelle ein.

Die Seele in diesem dritten Sinne ist das Sinnlichere, dem Körperlichen Verwandtere, darein noch ganz oder halb Versenkte, dadurch Gebundene, wohl gar noch selbst halb Leib; der Geist das, was in höheren und freieren Beziehungen und Strebungen darüber wirkt und webt, des

Körpers nur als ferner Unterlage hienieden braucht, einſt nicht mehr brauchen wird.

Der Geiſt iſt noch der König, die Seele aber nicht mehr die Königin an ſeiner Seite, ſondern die Magd zu ſeinen Füßen, die für ihn kocht und bäckt.

Der vorige Gegenſatz iſt mehr Sache des lebendigen, der jetzige mehr des philoſophiſchen Gebrauches, und indem ſich beide Gebrauchsweiſen kreuzen, decken ſie ſich zur Hälfte, aber eben nur zur Hälfte.

Arme Seele, weil du ſelbſt nicht zu philoſophiren verſtehſt, erniedrigt dich die Philoſophie zur Magd!

Nur im Sinne des vorigen und hiemit gewöhnlichen Gebrauches kann man von einer ſchönen Seele ſprechen, im jetzigen philoſophiſchen giebt's keine ſchöne Seele, denn alle Schönheit iſt des Geiſtes Sache.

Nur im vorigen Sinne geht die Seele mit dem Geiſt zum Himmel; im jetzigen vergeht die Seele mit dem Leibe und iſt der Name Seligkeit in ſeiner Ableitung von Seele ein Verſehen. Der Geiſt allein iſt unſterblich, und zieht die Seele im Tode wie einen Handſchuh aus.

Ein ſeelenvolles und geiſtvolles Auge ſtehen im vorigen Sinne nur um den kleinen Höhenunterſchied des Weibes und Mannes verſchieden einander gegenüber. Doch in dem jetzigen Sinne giebt es kein ſeelenvolles Auge, oder iſt ſeelenvolles Auge ein ſolches, was ſinnliche Begierden und Stimmungen ausdrückt. Allerdings ſcheut ſich auch wohl der Philoſoph, trotz ſeiner Definition der Seele, ein ſolches ſeelenvoll zu nennen; aber die Conſequenz macht ſolche Inconſequenzen nöthig.

Die höheren Gefühle der Liebe, Freundſchaft, Hoffnung, Andacht, ſie ſind recht eigentlich Sache der Seele im vorigen, doch nicht im jetzigen Sinne; denn ſie ſind nicht irdiſcher, nicht ſinnlicher, dem Körper nicht ver-

wandter, als der Gedanke; und nur das Sinnliche iſt jetzt der Seele Sache; doch ſtimmt es gut und richtig zum jetzigen Sinne, daß man ſie zur Unterſcheidung von den ſinnlicheren Gefühlen geiſtige Gefühle nennt.

Auch das ſtimmt gut dazu, daß man nur von Thierſeelen, doch niemals von Thiergeiſtern ſpricht, nachdem die ganze Thierſeele nur der ſinnlichen Unterlage der Menſchenſeele vergleichbar ſcheint; obwohl es nicht minder zum vorigen Sinne ſtimmt, da die Thierſeelen vielmehr Inſtincten, Eindrücken folgen, als etwas ſchöpferiſch aus ſich erzeugen. Das fällt in jene Ecke, mit der ſich beide Halbirungsweiſen des Kreiſes decken.

Ein Jeder legt nun die Scheidewände durch den Kreis ein wenig anders, die lothrechte etwas mehr nach rechts oder links, die wagrechte etwas höher oder tiefer; die alten chriſtlichen Kirchenväter z. B. die wagrechte recht hoch, wonach der Geiſt (πνεῦμα) nur die Begeiſterung durch den heiligen Geiſt bedeutete. Mancher legt die Wand ſchief, zieht hier und da noch Zwiſchenwände, und reißt die von Anderen gezogenen Wände ein, und meint, nun hab' er es.

Nun kommen zu den eigentlichen noch die uneigentlichen und die transcendenten Bedeutungen. Dem iſt die Seele nichts weiter als Lebenskraft, dem iſt ſie ein einfaches, ſtarres, um ſeine Selbſterhaltung bekümmertes Weſen; dem die abſtracte Einheit jedes Dinges; dem iſt ſie Mittelpunct in einer Peripherie. Der hat eine Seele No. 1, 2, und 3. Und Jeder meint, er hat's. Der Geiſt fällt Manchem zuſammen mit Geſetz, mit Kraft, mit jeder Allgemeinheit, auch wenn ſie aus dem Körperlichen nur abſtrahirbar, nur denkbar, doch nicht ſelber denkend, iſt Die Natur hat einen Geiſt; nur denke man beileibe nicht daß ſie ihn ſelber hat, wir haben ihren Geiſt. Gott iſ

ein Geiſt, nur denke man beileibe an Nichts, was Eigenſchaften hat, als wie ein Geiſt.

Und ſo iſt Alles zuletzt wohl durcheinander gerührt; und jede Zacke an dem großen Quirle meint, Etwas zur Klärung mitgewirkt zu haben.

Und was iſt denn von allen zuletzt die einzig wahre und richtige Bedeutung? ich denke, eine jede iſt gleich richtig. Bedeutet doch ein jedes Wort genau das, was ein Jeder will; nur daß freilich nicht ein Jeder etwas Andres wollen ſollte, als der Andre und Niemand die Federn für den Flug des Vogels halten ſollte. Auch gilt es, weil der Sprachgebrauch nun einmal ſchwankt, dem Schwanken durch Einſtellen einer Schraube, die man ein andres Mal auch wieder löſen kann, ein Ende zu machen, wo Feſtigkeit gebraucht wird. Und ſo ſtell' ich mit Folgendem die Schraube für den Gebrauch von Geiſt und Seele in dieſer Schrift jetzt ein, nicht hindernd, daß ein Andrer ſie anders für ſeine andern Zwecke ſtelle.

Der erſte, der weiteſte Gebrauch wird es ſein, dem ich hier folgen werde, indem ich unter Geiſt und Seele gleichbedeutend daſſelbe Weſen dem Körper oder Leibe gegenüber verſtehe, was ſich ſelbſt erſcheint, weil dieſer Gebrauch für unſern Zweck am beſten zu gebrauchen iſt. Denn wie ſollte ich die ganze Einheit des ſich ſelbſt erſcheinenden Weſens mit allem niedern und höhern Inhalt, der darin erſcheint, dem äußerlich erſcheinenden Körper und Leibe gegenüber noch nennen, wenn ich die Namen Seele, Geiſt auf ſeine Seiten, Gebiete, Theile vertheilen wollte. Nur um die Beziehung jenes Ganzen zu dem Leibe und zwar aus allgemeinſtem Geſichtspuncte, nicht um die Erörterung ſeiner innern Verhältniſſe iſt es ja hier zu thun; wo es aber doch ein Actives und Receptives, ein Niederes und Höheres, im Geiſt, der Seele zu unter-

ſcheiden gilt, wird es zur Sache an Worten auch nicht feh
In verbis simus faciles, in re difficiles.

Alſo, um ſchließlich das Vorige zuſammenzufaſſen:

Geiſt, Seele gleichbedeutend ein nur in Selbſ
ſcheinung erfaßliches, nur durch Phänomene und
ſtimmungen der Selbſterſcheinung charakteriſirbares
heitliches Weſen; Körper, Leib ein, nur in äuß
Erſcheinung, durch äußere Sinne erfaßliches, durch V
hältniſſe, Beſtimmungen der äußern Erſcheinung charakt
ſirbares, Syſtem. Natur das ganze Syſtem der körperli
Dinge, wovon unſer kleine Leib ein Theil. Seel
frage die Frage, wiefern ſich an das geſammte Sy
und untergeordnete Theile dieſes Syſtems Geiſt, Se
Geiſter, Seelen knüpfen.

Welches die Grundbeziehung zwiſchen Körper
Geiſt, Leib und Seele ſei, bleibt eben ſo bei jenen
klärungen, wie bei dieſer Frage noch ganz außer Rückſ
Jenes ſind Hinweiſungen mit Worten auf Factiſches,
Factiſche danach zu finden; dieſes iſt eine Frage
Factiſchen, gleichviel, wie man dies Factiſche dann de
Man kann bei jenen Erklärungen noch Materialiſt, I
liſt, Dualiſt, Moniſt, Monadiſt ſein. Man kann
jeder Grundanſicht über die Beziehung von Leib
Seele fragen: hat die Pflanze eine Seele, hat die
eine Seele in demſelben oder analogen Sinne als
Menſch eine Seele hat; das iſt unſere Frage. M
kann dann weiter fragen: iſt die Seele ein Pünkt
ein Fluß, eine Monas, ein Reſultat; das iſt un
Frage nicht. Man kann jene Frage von dieſer abhä
machen, und wird damit in alle Dunkelheiten und St
tigkeiten der letztern fallen; man kann auch verſuchen,
unabhängig davon zu behandeln, und eine derartige
handlung iſt die Abſicht dieſer Schrift.

III.

Angriff der Seelenfrage.

Von vorn herein ist zu gestehen, die ganze Seelenfrage ist und bleibt eine Glaubensfrage; und wie wir es anfangen und wie wir enden mögen, für Nichts werden wir exacte Beweise zu finden und zu liefern vermögen. Der exacte Beweis ruht auf Erfahrung und Mathematik; aber nur von der eigenen Seele ist directe Erfahrung möglich, und der Mathematik fehlt jeder Ansatz, eine andere zu beweisen.

Es ist in dieser Hinsicht nicht anders mit der Seele meines Bruders, meines Vaters, meiner Mutter, als mit Gott, mit jenseitigen, mit irgend welchen Seelen. Man meint, das Dasein von jenen Seelen sei selbstverständlich; es ist es auch, und ist doch ganz eben so wenig exact erweislich, als von diesen, wonach auch das Dasein von diesen ganz eben so gut begründet sein könnte, als von jenen, indeß es ganz eben so wenig exact erweislich ist.

Mein Bruder ist mir sehr ähnlich, und äußert sich ähnlich; ich glaube deßhalb auf das Festeste, daß er beseelt ist. Aber wo fängt die zum Seelendasein erfoderliche Aehnlichkeit mit mir an und wo hört sie auf? Ist Analogie ein stricter Beweis? Habe ich nicht immer von Neuem hören müssen, daß sie es nicht ist? Mein Vater hat mich den Beseelten gezeugt, die Mutter geboren; ich glaube deßhalb auf das Festeste, daß sie auch beseelt sind; aber die Welt hat alle beseelten Geschöpfe erzeugt, die Erde geboren; meine Vorältern, wo können sie endlich her-

ſtammen? und hält man dadurch exact bewieſen, daß di
Welt, die Erde beſeelt ſei?

Eben ſo wenig als ein Beweis für iſt ein ſolche
gegen das Daſein irgend einer Seele zu führen. Kam
nicht ein Sandkörnchen, ein Pünktchen über dem J, j
gar ein einfaches Atom, oder gar ein einfaches Weſen hinte
dem Atom beſeelt ſein? Es ſteht Jedem frei, ſeinen Einfal
in dieſer Hinſicht zu haben, auch hat man ſolche gehabt
die exacte Wiſſenſchaft kann eben deßhalb nichts Bindende
gegen die Seele in dem Pünktchen haben, weil ſie für da
Daſein eines Gottes in der Welt und einer Seele in meinen
Bruder auch kein bindendes Für hat.

Die exacte Wiſſenſchaft hat mit einem Worte au
das ganze Gebiet dieſer Frage ſeither noch keinen An
griff gefunden.

Berührungen damit kann ſie freilich nicht vermeiden
aber ſie iſt wie die Ente außer dem Waſſer, indem ſi
darauf übertreten will. Der Streit um die Pflügerſch
Rückenmarksſeele iſt noch friſch; hat er einen Boden ode
ein Princip oder ein Ende gefunden? Was kennt di
exacte Wiſſenſchaft ſeither von den Gründen der Seele al
Ganglienkugeln, Phosphor, Elektricität? Und hat da
Alles mehr mit der Seele zu thun, als der Talg der Kerz
mit dem Leuchten des Lichtes?

Zwar möglich, daß von einer Lehre aus, deren Element
ich in einer andern Schrift vortrage, in Zukunft doch auc
einmal ein exacter Angriff auf die Seelenfrage gewonnen
werden kann. Dieſe Lehre ſucht die erfahrungsmäßigen
geſetzlichen Beziehungen zwiſchen der eigenen Seele und de
Körperwelt auf, verfolgt ſie aus dem Aeußeren in da
Innere, und ſucht ſie durch Faſſung und Verknüpfun
unter mathematiſche Ausdrücke zu fixiren und für Folg
rungen fruchtbar zu machen. Bis jetzt läßt ſich die Trac

weite der bisher gewonnenen Geſetze und Ausdrücke noch nicht überſehen. Aber auf fernen Ausſichten fuße ich hier nicht. Die Lehre dieſer Schrift fängt da an, womit die Lehre, die in jener erſt begonnen iſt, in Zukunft einmal aufzuhören haben wird.

Warum nicht alſo, fragt man, die ganze Seelenfrage bei Seite laſſen, wenn doch einmal für jetzt nicht auf etwas Sicheres darin zu kommen? Aber der Glaube an das Daſein der Seelen unſerer Mitmenſchen iſt uns nothwendig, der Glaube an das Daſein der Thierſeelen natürlich, und eine Weltanſicht, welche eine allgemeine Beantwortung der Seelenfrage einſchließt, ein höheres Bedürfniß. Alſo kann zwar die exacte Wiſſenſchaft die Frage von ſich abweiſen, ſo lange ſie keine exacte Antwort darauf zu geben vermag; wir können ſie aber nicht überhaupt abweiſen; und es gilt, wenn kein exacter Beweis zu finden iſt, ſich nach Erſatzmitteln des exacten Beweiſes umzuſehen.

Und in Wahrheit muß es doch gar wirkſame Erſatzmittel eines ſolchen geben, nachdem wir des Daſeins andrer Menſchen- und Thierſeelen ſo ſicher oder faſt ſo ſicher ſind, als unſrer eigenen. Wenn ſie aber für die uns nächſt ſtehenden Seelen ſo ſtarke Glaubenszuverſicht zu erwecken im Stande ſind, daß wir den ſtrengen Beweis hier nicht einmal vermiſſen, und ſelbſt die Exacteſten nicht einmal danach fragen, warum nicht dieſelben oder damit zuſammenhängende Erſatzmittel darüber hinaus ſuchen und verwenden?

In der That iſt dies der Grundgeſichtspunct, von dem ich folgends ausgehe: in der ganzen Seelenfrage keine Sicherheit von anderm Charakter in Anſpruch nehmen zu wollen, als die wir für das Daſein der uns nächſt ſtehenden Seelen haben, die dazu zu Gebote ſtehenden Mittel aber auch zu nutzen.

Das Dasein jener Seelen selbst, an das wir durch die nächstliegenden Gründe gezwungen sind, zu glauben wird uns dabei als Beispiel, Fundament und Stütze für den weiteren-Ausbau des Seelenreiches zu dienen haben nur daß nach Maßgabe, als wir über den Menschen weiter und höher hinaus- und hinaufgehen, und als hiemit zugleich die Aufgabe sich in Schwierigkeit, Umfang und Höhe steigert, entsprechend der Kreis und der Gesichtspunct der Mittel zu erweitern und zu steigern ist.

Theils sind es practische Motive; doch diese lass' ich hier beiseite; theils Gesichtspuncte, die zwar nicht Erfahrung sind, aber eine vernünftige Zusammenfassung dessen, was Erfahrung bietet.

In der That, wenn schon sich keine fremde Seele unmittelbar sehen, greifen läßt; läßt sich doch viel sehen, greifen, was mit ihrem Dasein in Beziehung steht, und durch Zusammengreifen desselben die fremde Seele mit ergreifen.

So kann ein Mittelpunct, den man nicht direct erblicken und erreichen kann, doch aus dem Zusammenhange der Theile der sichtbaren Peripherie, die zu ihm in Beziehung stehen, gar wohl erkannt werden. Nur muß man freilich auch die Frage danach richten, und nicht die alleinige Wissenschaft darin suchen, die Stücke des sichtbaren Kreises mit dem Mikroskope in kleinere sichtbare Theile zu zerlegen. Auch das zwar thut noth; ist aber nicht das Einzige, was noth thut.

Der Schluß vom Sichtbaren auf das Unsichtbare kann nicht derselbe sein, als der Schluß vom Sichtbaren auf's Sichtbare; vielmehr tritt er ihm coordinirt zur Seite.

Der Schluß vom Sichtbaren auf's Sichtbare, der Schluß der Naturwissenschaft, schließt den Kreis äußerlich *ab*, indem er aus dem Dasein, dem Zusammenhange und

der Zuſammenhangsweiſe der gegebenen Theile des ſichtbaren Kreiſes die nicht gegebenen nach der Bedingung ſelbſt erſchließt, daß ſie den Kreis ergänzen. Der Schluß vom Sichtbaren auf das Unſichtbare, der Schluß der Naturphiloſophie, ſchließt den Kreis innerlich ab, indem er aus dem Zuſammenhange und der Zuſammenſtimmung aller Theile des ſichtbaren Kreiſes den unſichtbaren Punct inmitten des Kreiſes erſchließt.

Kann auch wohl ein Schluß wie der andere lauten? Die Materialiſten wollen Alles mit der erſten Schlußweiſe allein abmachen, und ſo entfällt ihnen, was der zweiten angehört. Sie ſehen nur im Kreiſe umher, und ſagen, er hat keinen Mittelpunct; denn wirklich iſt er nicht in der ſichtbaren Peripherie zu finden. Die Idealiſten wollen die zweite Schlußweiſe umkehren, die Peripherie aus dem Mittelpuncte finden, wiſſen aber nicht einmal den Mittelpunct recht zu finden, ſondern irren danach in einem transcendenten Jenſeits umher; dazu iſt die Peripherie eines Mittelpunctes durch dieſen nicht eben ſo beſtimmt, als umgekehrt, und ſo laufen alle ihre Schlüſſe aus dem Unbeſtimmten in das Unbeſtimmte.

Es gilt, zum Gedanken des Mittelpunctes die ſichtbare Peripherie zu ſuchen, die zugleich ſein Daſein beweiſt und ſeine Stelle beſtimmt; dann iſt es leicht, Radien zu ziehen, und aller Streit, ob der Mittelpunct oder die Peripherie ein Reſultat des Andern ſei, iſt eitel.

Wie aber das Ziel, ſo, nur in anderm Sinne, iſt der Ausgang des Schluſſes vom Sichtbaren auf das Unſichtbare ein Mittelpunct in einem Kreiſe. Alle Radien des Schluſſes laufen von dieſem Puncte aus, dem einzig feſten, den es in dieſem Felde giebt, der einzigen Erfahrungsgrundlage, die wir in dieſem Gebiete haben; alle Hebel der Argumentation ſtützen ſich darauf als Stützpunct.

Es ist die Thatsache: unsere eigenen Körper sind beseelt.

Dies wissen wir, und was wir weiter in der ganzen Frage wissen und wissen können, wissen wir nur durch dies.

Wir fragen nun, was läßt sich weiter daraus schließen für die Beseelung eines körperlichen Systems, das unserm nach dieser oder jener Beziehung ähnlich ist, sich damit ergänzt, sich dagegen abstuft, in Beziehungen des Zusammenhanges, des Ursprunges, Zweckes dazu steht?

Jede dieser Fragen läßt sich aus erfahrungsmäßigen Gesichtspuncten in's Auge fassen und verfolgen, und indem wir den Zusammenhang aller in das Auge fassen, schließen wir den Kreis.

Aus dem Gesichtspuncte des Beweises bleibt das Resultat nur Wahrscheinlichkeit; aus dem Gesichtspuncte des Glaubens kann es Ueberzeugung sein; und so können wir aus ersterem Gesichtspuncte auch mit allem Folgenden für alles Folgende nur überwiegende Wahrscheinlichkeit zu begründen Anspruch machen, indeß wir eine Ueberzeugung aus dem Gesichtspuncte des Glaubens dafür zu begründen trachten.

Allgemeine Gegengründe gegen die Ausdehnung des Seelenreiches über die Menschen- und Thierwelt hinaus.

Menschen und Thiere sind beseelt, sonst nichts, wenigstens nichts auf unserer Erde. So die gemeine Meinung, so die Meinung der Exacten, so die Meinung der Philosophen, so die Meinung der Theologen, so die Meinung der Idealisten, so die Meinung der Materialisten, so die Meinung der Monadologen. Eine compacte Einigkeit, und nur traurig, daß sie sich auf eine Negation bezieht, und die Negation der Einigkeit in allen übrigen Stücken zur Folge hat. Traurig, aber natürlich; denn natürlich dünkt es mir, daß die Geister nur in der Ansicht, daß Ein Geist der Welt ist, und alle Geister Eines Geistes sind, Eines Geistes werden können; statt dessen sich heutzutage Alle um eine Lücke einigen, zu groß, um sich die Hände darüber hinzureichen.

Was aber ist der Grund, das Reich des Geistes so sehr einzuschränken, aus dem Leben nur ein parasitisches Reich des Todten zu machen? Sprechen wir hier nur von den allgemeinsten Gründen.

1) Der Hauptgrund ist, daß man geglaubt, Gott so weit über die Welt hinwegheben zu müssen, daß sie nicht mehr wagen darf, sich als Leib ihm anzueignen. Nun bleibt sie unter ihm geistesleer zurück; all' ihr Geist ruht nur noch in unsrer geistigen Betrachtung oder in ihren Gesetzen und Kräften, in dem, was auch die Statue oder

was auch die Maſchine hat. Die Idealiſten nennen es noch Geiſt; doch handelt ſich's hier nicht um ſolchen Geiſt.

2) Nachdem einmal die Welt im Ganzen als ſeelenlos gilt, müſſen natürlich auch ihre Glieder dafür gelten. Mit Menſchen und Thieren macht man eine Ausnahme; man muß wohl; ſucht aber Ausnahmen natürlich ſo viel als möglich zu beſchränken. Um ſie doch zu rechtfertigen, macht man eine zweite Ausnahme, ſtellt die Menſchen- und Thierkörper ihrerſeits als Ausnahmen der übrigen Natur gegenüber; und nachdem man allen Geiſt aus der Natur herausgenommen, iſt's freilich ganz natürlich, daß ſie keinen mehr hat.

3) Die Seele iſt unſichtbar; und ſo ſieht man nirgends das Geringſte von Seele in der Natur und den Naturkörpern über Menſchen und Thiere hinaus, kann nichts davon zeigen, nichts greifen; alſo iſt's am einfachſten, wenn man ſie leugnet.

4) Außer den Thieren ſind alle Naturkörper dem Menſchen ſo unähnlich, daß auch die Analogie nicht zuläßt, an Seele über Menſchen und Thiere hinaus zu glauben. Kein Nervenſyſtem, keine Seele.

5) Nachdem die Meinung dagegen einmal allgemein und feſt geworden, trägt die Erziehung und Gewöhnung bei, ſie zu erhalten.

Das Erſte anlangend aber, ſo ſpricht man außer von einem überweltlichen doch auch von einem allgegenwärtigen Gott, und warum ſollte er vielmehr die Welt wie Waſſer einen Schwamm, als wie Geiſt einen Leib durchdringen?

Das Zweite anlangend, ſo muß man erſt die Regel ſicher haben, um Ausnahmen machen zu können; nun fragt ſich erſt: was iſt die Regel?

Das Dritte anlangend, ſo hätte Jeder danach alle Seelen mit Ausnahme ſeiner eigenen zu leugnen.

Das Vierte anlangend, ſo werden wir gleich weiter davon ſprechen.

Das Fünfte anlangend, ſo wird in hundert. oder tauſend Jahren daſſelbe von der entgegengeſetzten Anſicht gelten.

Es ließe ſich noch viel des Allgemeinen vorreden; doch wird man ſchon im Bisherigen das Streben erkannt haben, es möglichſt abzukürzen. Wer iſt nicht heutzutage der Allgemeinheiten über dieſe Gegenſtände müde? Wir eilen zum Beſondern.

Ja, wenn man die rechten Allgemeinheiten hätte! das ſind fundamentale Thatſachen und Geſetze, ſtatt ſchwebender Anſichten und Begriffe.

Wir fangen aber an mit dem Beſonderſten.

V.

Die Pflanzenſeele. Gegengründe.

So oft hat man meiner Lehre von der Pflanzenſeele widerſprochen, daß es mir wohl geſtattet ſein mag, auch noch einmal dafür zu ſprechen.

Die Winde entwurzeln entweder den Baum, oder ſie machen ihn feſter wurzeln und friſcher grünen. Wie mit den Winden und der Pflanze war es mit den Einwänden und dem Glauben an die Seele der Pflanze.

Er ſteht auf ſechs Hauptwurzeln, die kein Wind ent-

wurzeln wird; er trägt eine Krone, die kein Wind entblättern wird.

Die Gegengründe gegen die Pflanzenseele haben es freilich leicht, weil auch den leichtesten derselben der letzte der aufgestellten allgemeinen Gründe, Erziehung, Gewöhnung seinen schweren Zuschlag ertheilt. Oder vielmehr, sie bedürfen kein Gewicht, weil die Wage der Meinung ohnehin in ihrem Sinne hängt. Und so treten sie denn auch leichtfüßig genug, doch mit der Zuversicht auf, daß sie eigentlich gar nicht nöthig hätten, aufzutreten.

Freilich, die Pflanzenseele ist nur ein kleines schwaches Glied im großen Seelenbau der Welt. Und wie kann man die Zierrath im Hause erblicken, wenn das ganze Haus finster ist? Hier tritt zum letzten der erste der aufgestellten allgemeinen Gegengründe in das Spiel. Die andern stellen sich den vorigen gefügsam zu Diensten. Wer hat noch je etwas von einer Pflanzenseele gesehen? und der Pflanzenkörper sieht nicht entfernt aus und benimmt sich gar nicht wie ein Mensch und Thier.

Ich will nun nicht Alles wiederholen, was ich in „Nanna" hiegegen ausgeführt, indem ich es in der Hauptsache den positiven Gründen überlassen werde, die Gegengründe gleich mit niederzuschlagen. Nur gegen zwei Einwände will ich mich noch einmal wenden, nicht, weil sie die wichtigsten wären, und also an ihrer Widerlegung am meisten gelegen wäre, noch, weil sie die leichtsten wären, und also auch ihre Widerlegung am leichtsten fiele — denn, offen gesagt, ich weiß in dieser Hinsicht keinen Unterschied zu finden — sondern einfach aus dem Grunde, weil sie die letzten sind, mit welchen ein philosophischer Gegner in einer vielgelesenen Schrift („Leib und Seele"), den Angriff gegen dieselbe erneuert hat. Ein Gegner,

:r eben ſo unermüdlich in Beſtreitung der Pflanzenſeele t, als ich in Vertheidigung derſelben; denn ſchon zum :itten Male begegne ich mich mit ihm in dieſer Hinſicht. Sohlan, ſuchen wir endlich einmal mit einander über :eſen Gegenſtand abzuſchließen. Und vielleicht reicht es in, die philoſophiſchen Gründe gegen die Pflanzenſeele :ht kennen zu lernen, um unſere erfahrungsmäßigen ›ründe dafür recht ſchätzen zu lernen.

Zwar auch der Gegner beruft ſich auf Erfahrung, ıdem er aber dieſelbe nach philoſophiſcher Weiſe dem legriffe dienſtbar macht. Sein erſter Gegengrund iſt :ner althergebrachte der Phyſiologie, der kurz darauf inausläuft: die Thiere brauchen Nerven zur Empfindung, alſo werden auch die Pflanzen Nerven zur Empfindung brauchen; ſie haben aber eine. Ich war freilich etwas beſchämt, zu finden, daß lles, womit ich ſchon früher dieſen Einwand erledigt zu aben glaubte, keinen andern Erfolg gehabt hat, als ſeine Biederholung Seitens eines Philoſophen. Aber warum icht? Von einem Philoſophen, deſſen Handwerk ja das Schließen iſt, in die Hand genommen, konnte der Einwurf ganz neue Kraft gewinnen, freilich auch blos das :ine Erneuerung rechtfertigen. Man muß nur entſchuligen, wenn ich ſeiner Wiederholung gegenüber nun auch as wiederhole, was mir noch die alte Kraft dagegen zu eſitzen ſcheint, um nur den neuen Wendungen deſſelben it einigen neuen Wendungen zu begegnen.

Von vorn herein machte ich gegen den Einwand gelnd, der Schluß, auf den er ſich ſtützt, könne nicht triftig in, weil man ſonſt eben ſo müßte ſchließen können: die Violinen brauchen Saiten zum Tönen; alſo werden auch ie Flöten Saiten zum Tönen brauchen; ſie haben aber :ine, und können alſo nicht tönen; die Kerzen und Docht-

lampen brauchen Dochte zum Brennen, also werden auch die Gaslampen Dochte zum Brennen brauchen, sie haben aber keine; und können also nicht brennen. Doch tönen die Flöten ohne Saiten und brennen die Gaslampen ohne Dochte.

Man hat dies spielige Analogieen genannt, und auch der philosophische Gegner spricht vom leichtsinnigen Spiel der Analogie in meinen Reflexionen. Hätte man aber lieber ernsthaft den Schluß gerechtfertigt, den sie in der That spielend widerlegen. Für die Pflanze kann, denk' ich, kein anderes Princip des Schlusses gültig sein, als für die Flöte und die Lampe. Zwar ist man so sehr gewohnt, in der Philosophie einen scharfen Unterschied zwischen Organischem und Unorganischem gemacht zu sehen, daß es kaum befremden kann, selbst eine andere Logik dafür angewandt zu sehen. Aber die Logik des Einwandes hält im Organischen ganz eben so wenig als im Unorganischen Stich. Säugethiere und Vögel athmen mit Lungen, und zerstört man diese, so können sie so wenig mehr athmen, als Thiere empfinden, wenn man ihre Nerven zerstört. Aber giebt es deßhalb kein Athmen ohne Lungen? Im Gegentheil, es giebt ein Athmen mit Kiemen, mit der Haut, mit dem Darm. Können aber Fische, Würmer ohne Lungen athmen, während Säugethiere, Vögel nur mit Lungen athmen können, warum nicht auch Pflanzen ohne Nerven empfinden, während Thiere nur mit Nerven empfinden können?

Der Fehlschluß, der dem Einwand unterliegt, ist dieser: Weil A etwas nur mit Hülfe von a verrichten kann, so braucht auch B ein a dazu, dasselbe zu verrichten. — Nein, weil es eben B, nicht A, so braucht es b, nicht a dazu. Das Thier empfindet mit Nerven; Geschöpfe, die ganz anders als Thier construirt sind, können etwas gan

anderes als Nerven zur Empfindung brauchen. Warum müssen es denn überall Nerven zur Empfindung sein, wenn es nicht überall Lungen zum Athmen sein müssen?

Was helfen solche Warum's, erwidert der Gegner, die höchstens einer hohlen Möglichkeit Raum geben, wenn keine positive Erfahrung für die Wirklichkeit spricht. Mit Möglichkeiten kann man nicht die Wirklichkeit beweisen wollen. „Daß wir durch eine ähnliche Argumentation (als Fechner zur Widerlegung der Gegengründe einschlägt) auch die Empfindungsfähigkeit des Steines, des Planeten und jedes beliebigen Dinges als eine mögliche darstellen können, ist ohne Weiteres zu übersehen".

Und in der That, daß wir das wirklich können, beweist, wie schlecht die Gegengründe sind, da sich nicht einmal die Seele eines Steines damit widerlegen läßt. Die Widerlegung der Einwände ist aber in der That nicht dazu da, mit Möglichkeiten die Wirklichkeit zu beweisen, sondern dem Einwande der Unmöglichkeit zu begegnen; für den positiven Beweis sind die positiven Argumente da; ich habe doch auch positive Argumente.

Doch giebt es sogar factisch Empfindung ohne Nerven. Die Pflanzenthiere haben keine Nerven und brauchen keine zur Empfindung. Warum sollen denn die Pflanzen solche dazu brauchen; und nicht vielmehr zu allen andern Aehnlichkeiten mit den Pflanzenthieren auch diese haben, daß sie keine dazu brauchen? Warum sollen ihnen die Nerven auf einmal wiederkommen, nachdem solche schon in der Annäherung zu ihnen beiseite gelassen sind, ohne daß doch die Empfindung beiseite gelassen ist? Diese Warum's sind nicht so einfach abzuweisen.

Mit Rücksicht auf die nervenlosen Thiere wird nun der Fehlschluß dieser: wenn A etwas nur mit Hülfe von

a verrichten kann, B aber daſſelbe ohne Hülfe von a verrichten kann, ſo wird das dem B ſehr ähnliche C daſſelbe doch nur mit Hülfe von a oder gar nicht verrichten können.

Mit ſolchen ſchönen Erfahrungsſchlüſſen bekämpft man die Pflanzenſeele; und, mag ich es mir überlegen wie ich will, es ſcheint mir, daß der ganze Einwand wegen der Nerven zuletzt darauf hinausläuft.

Zwar ſcheint der vorige Schluß meinen philoſophiſchen Gegner noch nicht ganz befriedigt zu haben. Aber hat er ſeinen Fehler etwa nachträglich aufgedeckt? Im Gegentheil, wir werden ſehen, wie er ihn verſchlimmert.

Die Thiere, um die ſich's handelt, ſind überhaupt den Gegnern der Pflanzenſeele ſehr unbequem; denn ſie reichen für ſich allein ſchon hin, mit dem Einwande wegen der Nerven zugleich faſt alle andern Einwände gegen die Pflanzenſeele zu entkräften, da dieſen niedern Thieren bis auf ein, in den Pflanzen anders vertretenes Merkmal alles das, was man zur Beſeelung von den Pflanzen nach Analogie mit den höhern Thieren etwa fodern möchte, nicht minder fehlt, als den Pflanzen. Stimmten die Pflanzen auch noch in dieſem ihnen fehlenden Merkmale mit den Pflanzenthieren überein, ſo wären ſie ſogar völlig Thiere, was ſie aber nicht ſein wollen und ſein ſollen. Denn nicht darum handelt ſich's, daß die Pflanzen tautologiſch die Thierbeſeelung wiederholen, wie man zu verlangen ſcheint, um ſie überhaupt für beſeelt zu halten, als ob außer Menſchen- und Thierſeelen keine andern Seelen möglich wären, ſondern daß ſie dem Seelenreich der Thiere ein andres Seelenreich ergänzend zugeſellen, wozu ganz weſentlich gehört, daß ſie mindeſtens in Einem, für die Weiſe der Beſeelung bedeutungsvollen Merkmale davon abweichen.

Sehen wir näher zu: die Pflanzenthiere, worunter

wir hier in Kürze Polypen, Infuſorien und ähnliche Thiere zuſammenfaſſen, haben großentheils weder Nerven, noch Centralorgane, noch geſchloſſenen Kreislauf; manche nicht einmal Mund noch Magen, und die Pflanzen haben dafür faſt Alles, was ſie haben, mit Ausnahme der freien Locomotion, obwohl auch viele Pflanzenthiere feſt ſitzen und blos ihre Glieder frei bewegen können. Man möchte ſagen, eine Pflanze iſt nichts als ein erſtarrter Armpolyp. Aber iſt ſie denn wirklich erſtarrt? Im Gegentheil, indeß der Polyp nach allen Seiten Arme umher nach Beute ausſtreckt, und ſich nach dem Lichte zieht, ſtreckt ſie nach allen Seiten Zweige, Blätter, Blüten aus, erneuert, verlängert und vervielfältigt ſolche mit unerſchöpflicher Triebkraft, hebt ſich der Schwere entgegen, bricht nach allen Seiten in Geſtalt- und Farbenſchöpfung aus, und zieht und dreht und wendet ſich nach dem Lichte, und ſendet ihren Duft den andern Blumen zu. Vermöchte das auch eine aus Stein oder Holz geſchnitzte Pflanze? Welche Ergänzung hiedurch dem Thier- und Menſchenleben im Unſichtlichen ſichtlich bedeutet wird, wird ſpäter der Betrachtung unterliegen; doch jetzt iſt es genug, auf ſo viel hinzuweiſen, als nöthig iſt, um gegenzubeweiſen.

Ich ſage, dieſe Thiere, die Pflanzenthiere ſind den Gegnern der Pflanzenſeele ſehr unbequem; aber da ihnen die Pflanzenſeele noch unbequemer iſt, muß man die Unbequemlichkeit zu beſeitigen wiſſen, und wäre es ſelbſt auf die unbequemſte Weiſe. Sehen wir weiter zu, wie man es anfängt.

Um die Pflanzenſeele los zu werden, kann man ja auch wohl einige Thierſeelen preisgeben. Der Polyp hat keine Nerven; alſo wird er auch wohl keine Seele haben, nichts empfinden.

Da ich dieſen Einwand vorausſah, ſuchte ich ihm in „Nanna“ (S. 246 f.) wie folgt im Voraus zu begegnen.

„— Was giebt uns ein Recht, in den Polypen, Infuſorien u. a. ſogenannten unvollkommneren, im Grunde aber nur einfacheren, Thieren blos zweifelhafte Spuren von Seele zu finden? Statt der Zeichen eines dunkeln trüben Reſt's von Seele kann ich nur die Zeichen eines einfachen und ſinnlichen Spiels derſelben bei ihnen finden. Die große Empfänglichkeit dieſer niedern Thiere für verſchiedenen Reize, die deutliche Unterſcheidungsgabe, welche ſie dafür beſitzen, die Lebhaftigkeit und Entſchiedenheit ihrer Bewegungen, die beſtimmte Richtung, welche ſie denſelben auf beſtimmte Zwecke geben, der dabei wahrzunehmende Charakter der Willkühr, das entſchiedene Widerſtreben, mit dem ſie Eingriffen in ihre natürlichen Lebensverhältniſſe begegnen, der Kampf, in den ſie unter einander ſelbſt gerathen, dies Alles ſpricht ganz gegen ein unentſchiedenes, ſtumpfes, im unbewußten Naturleben noch halb aufgehendes, Sinnesleben derſelben.“

„Sehen wir die Lebenserſcheinungen der Polypen nur näher an, und es dürfte ſich zeigen, daß die ſcheinbare Undeutlichkeit ihrer Seele in der That blos an der wirklichen Undeutlichkeit ihrer Betrachtung hängt.“

„Wird ein ausgeſtreckter Armpolyp (Hydra) berührt, oder das Waſſer, in dem er ſich befindet, erſchüttert, ſo zieht er ſich plötzlich zu einem kleinen Klümpchen zuſammen; gewiß ein Zeichen lebhafter Empfindlichkeit. Er geht dem Lichte nach, und ſtellt man ein Glas mit mehreren Polypen hin, ſo findet man nach einiger Zeit alle an der Lichtſeite hängend. Der Polyp hat alſo mehrerlei Sinnesempfindungen. Er iſt ungeheuer gefräßig, haſcht begierig mit ſeinen Fangarmen umher nach Beute und zwei Polypen ſtreiten ſich öfters um ſelbige. Er wählt und unterſcheidet ſehr beſtimmt zwiſchen ſeiner Koſt, indem er blos thieriſche Koſt genießt, Pflanzenkoſt zurückweiſt; auch unter der thieriſchen Koſt macht er Unterſchiede, indem er namentlich Polypen der eigenen Art gar nicht ergreift, auch wenn man ihn hungern und dieſe auf ſeine ausgebreiteten Arme fallen läßt, während er Thierchen, die er gerne frißt, bei der erſten Berührung ergreift. Hier zeigt ſich deutliche Unterſcheidungsgabe. (Trembley).“

„Was hat man nach Allem im Polypen anders, als ein

Wesen von recht ausgebildeter Sinnlichkeit, wenn auch vielleicht nichts weiter. Das ganze Seelenspiel desselben dreht sich um Befriedigung dieser Sinnlichkeit auf kürzestmöglichem Wege. Aber sinnliche Empfindungen und Begierden können die allerheftigsten und entschiedensten sein, und die Einfachheit des Spiels, in dem sie begriffen sind, begünstigt eher ihre Stärke und Entschiedenheit. Man blicke nur auf die einfachsten und rohsten Menschen. Haben sie weniger heftige und entschiedene Begierden als die gesittetsten und gebildetsten? Dunkel kann man freilich ein solches Seelenleben in sofern nennen, als das höhere Licht der Vernunft fehlt. Aber das Licht der Sinnlichkeit kann in seiner Weise so hell brennen, als das höhere Licht der Vernunft, wie Fett so hell als Aether brennt; und ein niedrig stehendes Licht erleuchtet den kleinen Raum, über den es reicht, nur um so greller."

„Was vom Polypen gilt, gilt auch von den Infusorien, so weit wir bei ihrer Kleinheit die Lebensart derselben verfolgen können." U. s. w.

Ich denke, die angeführten Thatsachen sprechen für sich selbst, und die vorstehende Auffassung derselben ist einfach vernünftig; auch kennt mein philosophischer Gegner das Alles recht wohl, aus meiner Schrift, und ohne meine Schrift; aber sollte er den Polypen Empfindung ohne Nerven zugestehen, so könnte er sie den Pflanzen nicht wegen ihrer Nervenlosigkeit absprechen; und da ihm doch fest steht, daß die Pflanze keine Empfindung hat, so ist es eben so einfach vernünftig, daß er alle jene Zeichen nicht so viel für die Empfindung des Polypen, als die Nervenlosigkeit dagegen gelten läßt, wenn schon er selbst sagt, man wisse nicht, wie die Nerven zur Empfindung wirken.

Man sagt vielleicht: der Polyp giebt jene Zeichen von Empfindung; aber die Pflanze giebt sie eben nicht. In der That, sie giebt nicht dieſe, und es wird sich erst noch fragen, ob sie nicht dafür doch andre giebt; ich verweise wieder auf die positiven Argumente; aber man

vermenge die Gesichtspunkte nicht. Jetzt handelt es sich erst einfach darum, ob überhaupt Geschöpfe ohne Nerven empfinden können; um weiter nichts. Man leugnet es, der Polyp beweist es.

In der That, selbst der Gegner getraut sich nicht, mit der Leugnung der Empfindung des Polypen vollen Ernst zu machen; aber sofern der ernsthafte Zweifel daran, den er erhebt, Thatsachen wie den obigen gegenüber doch keine ernsthafte Kraft bewähren sollte, weiß er es so einzurichten, daß, selbst wenn man sich dadurch zum Glauben an die Empfindung der Polypen bestimmen ließe, die Pflanze keinen Vortheil davon hätte. Denn, da es nun einmal keine Pflanzenseele giebt, muß es sich ja auch beweisen lassen, und sollte die ganze Philosophie darüber zu Grunde gehen, was, wie ich besorge, bei solchen Schlußweisen in der That demnächst der Fall sein wird, wenn sie nicht vielmehr beweisen, daß der Fall schon eingetreten ist.

„Jedenfalls haben wir festzuhalten — sagt der Gegner — daß, wenn wir diese Thiere für nervenlose, aber doch empfindende, Wesen ansehen, wir an der ganzen Beschaffenheit ihres Leibes eine eigenthümliche, wenn auch noch so schwer zu bestimmende Bedingung des Empfindens erhalten, und daß wir daher — nach der Methode der Analogie — immer nur bei solchen nervenlosen Individuen eine Empfindung zu vermuthen ein Recht haben, die auch anderweitig in ihrer ganzen Structur und Entwickelungsweise jenen nervenlosen Thieren ähnlich sind. Halten wir dies nicht fest, so verlieren wir jeden empirischen Boden."

Aber der Polyp selbst widerlegt den Gegner. Ist es nöthig, daran zu erinnern, daß jeder Schluß sich auf etwas Allgemeines stützen muß? Nun beweist der Polyp dadurch, daß er die Nerven, die andre Geschöpfe zum

Empfinden brauchen, nicht dazu braucht, die Falſchheit des allgemeinen Satzes, daß ein Geſchöpf dieſelben Mittel zum Empfinden braucht, als ein andres; wie kann er zugleich beweiſen, daß ein Geſchöpf dieſelben Mittel dazu braucht, als er ſelbſt?

Da wir aber nach dem Gegner jeden empiriſchen Boden verlieren, wenn wir nicht an dieſer Schlußweiſe halten, ſo wollen wir doch auch überall daran halten, was freilich in ſofern eine untriftige Verallgemeinerung deſſelben iſt, als er ja blos zur Widerlegung der Pflanzenſeele beſtimmt war, und ſonſt gewiß keinen Anſpruch auf Geltung machen wird.

Hunde, Katzen können ſich erfahrungsmäßig nur mit Hülfe von Beinen durch den Raum fortbewegen; und hienach iſt eigentlich zu ſchließen, daß Schlangen, Regenwürmer, welche keine Spur von Beinen beſitzen, ſich nicht durch den Raum fortbewegen können. Sollten wir ihnen aber dies Vermögen dennoch zugeſtehen müſſen, „ſo haben wir jedenfalls feſtzuhalten, daß wir an der ganzen Beſchaffenheit ihres Leibes eine eigenthümliche, wenn auch noch ſo ſchwer zu beſtimmende, Bedingung der Fortbewegung durch den Raum erhalten, und daß wir daher — nach der Methode der Analogie — immer nur bei ſolchen beinloſen Individuen die Fähigkeit der Fortbewegung durch den Raum zu vermuthen ein Recht haben, die auch anderweitig in ihrer ganzen Structur den Schlangen, Regenwürmern ähnlich ſind," wonach davon, daß auch Fiſche ſich durch den Raum fortbewegen können, nicht die Rede ſein kann, und der Flug der Vögel nur durch ihre Beine geſchehen kann.

Ich wünſchte zu wiſſen, worin ſich dieſer Schluß anders vom Schluſſe meines Gegners unterſcheidet, als daß die Untriftigkeit deſſelben mit Händen zu greifen iſt.

Iſt ſie aber danach weniger für letztern mit Händen zu greifen?

Der Fehlſchluß hat nun dieſe Form angenommen: wenn A zu einer gegebenen Leiſtung ein a braucht, B zu derſelben Leiſtung ein b, ſo darf man nicht annehmen, daß C zu derſelben Leiſtung ein c braucht, ſondern, daß es dieſe Leiſtung entweder nur mit Hülfe von a oder b oder gar nicht vollziehen kann. Sonſt verliert man jeden empiriſchen Boden.

Doch weiter: in „Nanna" habe ich hervorgehoben, daß wir um ſo weniger Grund haben, in der Pflanze Nerven zur Empfindung wie in den Thieren zu verlangen, als wir doch ſo viele andre Functionen in den Pflanzen ohne Nerven vollzogen ſehen, die in den Thieren nur mit Nerven möglich ſind, ſo daß die Empfindungs-Vorgänge nur eben keine Ausnahme davon bilden. Athmen, Stoffwechſel, Ernährung, im Thiere ſämmtlich nur unter Einfluß der Nerven vor ſich gehend, bedürfen derſelben in der Pflanze nicht. Der organiſche Zuſammenhang, zu dem die Seeleneinheit in ſo weſentlicher Beziehung ſteht, im Thiere durch den Nervenzuſammenhang vermittelt, beſteht in der Pflanze ohne alle Nerven. Das geordnete Spiel eines unwägbaren Agens, was man gewohnt iſt, im Nervenſyſtem der Thiere zu ſuchen und als nächſte Unterlage für das Spiel der Seele anzuſehen (ohne freilich etwas Klares und Entſchiedenes darüber zu wiſſen) kann der Pflanze nach den ſo mächtigen und ſo geordneten, ohne elektriſches Spiel nicht denkbaren, chemiſchen Vorgängen in ihr nicht fehlen. Wenn aber die Pflanze jenes Alles, was das Thier nur mit Nerven hat, und darunter all' das, woran man bei der Leiſtung der Nerven für die Seele denken kann, ohne Nerven hat, was kann berechtigen, noch Nerven zur Empfindung in ihr zu verlangen?

Nur dieſer Schluß: Wenn A zu u, v, w, x, y, z ein a braucht, B aber zu u, v, w, x, y kein a braucht, ſo iſt doch anzunehmen, daß es zu z ein a braucht, weil A dazu ein a braucht; ſonſt verliert man jeden empiriſchen Boden.

Allen dieſen Fehlſchlüſſen liegt eine fundamentale Verwechſelung unter: Wenn A nach möglichſt ausgedehnter Erfahrung ſtets a mitgeführt hat, ſo werden wir nach der Methode der Analogie allerdings Grund haben, vorauszuſetzen, daß auch, wo A ferner vorkommt, es ferner a mitführen werde, alſo daß, wo immer künftig organiſche Beine vorkommen, ſie das Vermögen, ſich durch den Raum fortzubewegen, wo Lungen vorkommen, ſie das Vermögen zu athmen, wo Nerven vorkommen, ſie das Vermögen zu empfinden, mitführen werden. Nur folgt daraus, daß A ſtets mit a, der Beſitz von Beinen mit dem Vermögen der Fortbewegung, vorkommt, noch nicht im Mindeſten, daß a umgekehrt nur mit A, das Vermögen der Fortbewegung nur mit dem Beſitz von Beinen vorkommt, u. ſ. w. vielmehr beweiſen die vorigen Beiſpiele erfahrungsmäßig, was in der Logik anerkannt iſt, die gänzliche Unzuläſſigkeit einer ſolchen Umkehr.

Muß ich auch fürchten, den Vorwurf ſpieliger Analogieen zu erneuern, ſo will ich doch noch einmal gegen die Analogieen des Philoſophen einige andere nach meiner Weiſe ſtellen.

Die Natur variirt nach einer, ſich über das ganze organiſche Reich und alle gut erkannten Functionen der organiſchen Geſchöpfe erſtreckenden, Einrichtung die Form der Mittel zu analogen Functionen auf das Mannichfachſte, ſo daß ſie ſich bei einander fernſtehenden Geſchöpfen gar nicht mehr ähnlich ſehen. Athmen, Locomotion gaben Beiſpiele; daſſelbe aber gilt von allen organiſchen Functionen, ſo weit wir eine Einſicht in die Mittel dazu haben, und läßt ſich alſo

auch nach Analogie von denen voraussetzen, wo wir sie nicht haben; das sind die Functionen, woran Empfindung hängt. Hienach dürfen wir vermuthen, daß die Natur auch die Mittel zu diesen Functionen in nicht-zu engen Grenzen variirt haben, nicht blos bei Nerven stehen geblieben sein wird. Und dieser Analogie kommt eine andere zu Hülfe. So wenig wir vom Wesen dieser Functionen wissen, so können wir doch nach Sachlage aller Verhältnisse und so manchem positiven Anhalt (daß z. B. die Empfindungen des Schalls und Lichts von Schwingungen angeregt werden) nicht zweifeln, daß es irgend welche geordnete Schwingungsvorgänge sind, die in uns der Empfindung unterliegen. Nun aber können geordnete Schwingungsbewegungen überhaupt, mögen sie Wägbares oder Unwägbares betreffen, durch die mannigfachste Instrumentation erzeugt werden; Tonschwingungen außer durch Saiten auch durch Flöten, Glocken, Stäbe, Cymbeln, Trommeln, die Sirene u. s. w., im Organischen durch schwingende Stimmbänder, schwirrende Flügel und auf andere Weise, Lichtschwingungen außer durch Kerzen auch durch Lampen, Fackeln, Pechpfannen, glühende Metalle, Elektricität u. s. w., und so können wir weiter vermuthen, daß das Entsprechende für die, wie immer beschaffenen geordneten Schwingungsvorgänge des Wägbaren oder Unwägbaren, welche der Empfindung unterliegen, der Fall sein werde; denn es ist, so weit unsere Erfahrung reicht, eine allgemeine Eigenschaft der Schwingungsvorgänge.

Beide Gesichtspuncte unterstützen und ergänzen sich. Denn, wenn der erste Gesichtspunct, daß die Natur die Mittel zu denselben Zwecken zu variiren liebt, noch Zweifel lassen könnte, ob auch eine solche Variation in Betreff der Erzeugung der empfindungstragenden Vorgänge

möglich sei, diese nicht vielmehr eine im besonderen Wesen derselben begründete Ausnahme machen, so entkräftet der zweite Gesichtspunct durch Unterordnung der empfindungstragenden Vorgänge unter eine Klasse von Vorgängen, deren Erzeugung vorzugsweise der Variation fähig ist, dieses Bedenken; und das Pflanzenreich mit dem Uebergange dazu durch die nervenlosen Pflanzenthiere steht endlich da wie gemacht, das, was wir nach der Zusammenstimmung beider Gesichtspuncte als vorhanden vermuthen durften, auch in der Wirklichkeit zu repräsentiren.

Nun sagen die Gegner etwa: wenn die Natur so begierig sein soll, die Mittel zu denselben Functionen zu variiren, und es so vielerlei Mittel geben soll, auch die empfindungstragenden Schwingungen hervorzubringen, warum ist sie dann doch überhaupt blos bei zwei Arten derselben, Thieren und Pflanzen, stehen geblieben? ist es ein großer Unterschied, für zwei zu setzen eins? Man sieht, es giebt hier jedenfalls Schranken.

Unstreitig, und so wollen wir sie auch anerkennen; aber, da wir gar kein Mittel haben, sie a priori zu bestimmen, wieder in der Erfahrung nachsehen, ob sich nicht eine Andeutung zur Bestimmung solcher Schranken bietet. Und sieh da, wir können sie in demselben Kreise von Erfahrungen finden, auf den wir uns nur eben stützten, und dadurch den vorigen Analogieschluß noch ein wenig mehr verstärken. In der That, auch im Gebiete der Ton- wie der Lichterzeugung finden wir bei so vielen an sich möglichen Weisen der Erzeugung doch nur zwei von hauptsächlicher, ja im Großen von ausschließlicher, Anwendung zur Instrumentation derselben, jede derselben aber durch die größte Mannigfaltigkeit von Variationen durchgeführt, und dadurch zwei Hauptklassen von Instrumenten sowohl für Ton als Licht bestimmt, von denen die eine Klasse

den materiellen Träger der Schwingungen deutlicher erkennen läßt, als die andere, Saiteninſtrumente, Blasinſtrumente im Gebiete der Töne, Dochtleuchten, Gasleuchten im Gebiet des Lichtes. Und nachdem die Thiere in der Saiten- und Dochtform ihrer Nerven die auffallendſte Analogie mit der einen Hauptklaſſe dieſer Inſtrumente zeigen, können wir nicht umhin, uns auch nach einem Analogon der zweiten Hauptklaſſe mit minder deutlichem Träger der Schwingungen umzuſehen. Wir können daſſelbe im Pflanzenreiche, und nur im Pflanzenreiche finden. Warum aber ſollten wir nicht acceptiren, was wir hier finden, nachdem ſo viel Anlaß war, es erſt zu ſuchen, nun vollends, nachdem die poſitiven Gründe uns Anlaß geben werden, es zu fordern. Denn ich meine ja nicht, daß derartige Betrachtungen ſtreng bindend ſind; aber nicht ſtreng bindende Schlüſſe ſind immerhin ganz falſchen vorzuziehen; und was keinen Beweis bildet, kann doch zum Beweiſe helfen.

Doch der Einwand des Gegners iſt noch nicht zu Ende; laſſen wir ihn ſich ganz vollenden, um ihn wo möglich ganz verenden zu laſſen, und wenigſtens ſo viel an uns iſt, ihm das Wiederkommen zu verleiden.

Der Polyp könnte ja vielleicht Nerven haben, die nur überſehen worden ſind. — Das iſt nicht zu beſtreiten; und, wenn es der Fall wäre, würde die Nothwendigkeit der Nerven für die Pflanzen zur Empfindung darum um nichts beſſer bewieſen ſein. Doch abgeſehen davon, daß es etwas mißlich iſt, das, was der Polyp etwa haben könnte, unter den Erfahrungsgründen geltend zu machen, iſt es auch nach der ſcrupulöſen Sorgfalt, mit der man nach Nerven im Polypen und verwandten Thieren geſucht hat, nicht gar zu wahrſcheinlich, daß ſolche noch hier zu finden; und ich habe (Zend-Aveſta, Th. I.

S. 214) auf Grund guter Unterſuchungen hervorgehoben, wie die Nervenloſigkeit der Polypen, Infuſorien, überhaupt nervenloſen Thiere, ſolidariſch mit der Abweſenheit von Muskeln und dem Beſtande des Körpers aus einem eigenthümlichen, lückigen, maſchigen, contractilen Gewebe (Sarcode) zuſammenhängt, wonach man kaum erwarten kann, in den ſo conſtruirten Thieren noch Nerven zu finden. Der Gegner läßt dies unbeachtet, macht dagegen folgenden Geſichtspunct geltend: „Die Subſtanz des Thieres (Polypen) kann die Nervenelemente in analoger Weiſe keimartig in ſich enthalten, wie die Eiflüſſigkeit der höhern Thiere, welche auch erſt in der weiteren Entwickelung ein wirkliches Nervenſyſtem abſetzen. Dann wäre die Nervenloſigkeit jener Thiere doch nicht in abſolutem Sinne zu nehmen."

Aber vortrefflich! Der Gegner giebt uns ſelbſt die Waffen in die Hand. Unſtreitig kann man philoſophiſch überhaupt von Allem, was nicht da iſt, einen Keim in dem ſehen, was da iſt, um etwas zu beweiſen, was nicht da iſt oder etwas zu widerlegen, was da iſt. Im gewöhnlichen Leben verlangt man zwar zum Begriffe des Keims auch deſſen Entwickelungsfähigkeit, ja ich würde glauben, daß beide Begriffe correlat ſeien, aber in der Philoſophie und zur Widerlegung der Pflanzenſeele kann man dem Keime der Nerven im Polypen dieſe auch recht wohl erlaſſen oder die Entwickelung der Nerven in den höhern Thieren als eine Entwickelung derſelben aus den Keimen im Polypen betrachten, damit doch der Polyp irgend-wie Nerven habe, und ſich dadurch von der Pflanze, die keine hat, unterſcheide. Denn gegen die Pflanzenſeele iſt jede Waffe gut. Nur daß wir nun auch ſagen: „die Subſtanz der Pflanze kann die Nervenelemente in analoger Weiſe keimartig in ſich enthalten, wie u. ſ. w.,

dann wäre die Nervenlosigkeit derselben doch nicht in absolutem Sinn zu nehmen.

Kurz, nachdem der Gegner erst gezeigt hat, daß wir, um auf dem empirischen Boden zu bleiben, der Pflanze Seele ohne Nerven nicht zuschreiben dürfen, und uns in seiner Weise auf diesem empirischen Boden umhergeführt hat, hebt er uns mit dem Begriffe der keimartigen Nerven endlich glücklich über denselben empor und giebt uns die Freiheit zu denken, was wir wollen. Wir wollen aber unserseits lieber auf jenem Boden bleiben, und ihn nur künftig etwas anders betreten und gehen, als uns das Beispiel des philosophischen Gegners führen möchte, den ich in der That selbst nur von seiner Philosophie verführt halte.

Das Resumé des Vorigen ist dies: Der Nervenmangel der Pflanzen läßt sich nicht von Erfahrungsseite her gegen die Empfindungsfähigkeit der Pflanzen geltend machen, so lange man keine Nerven erfahrungsmäßig im Polypen nachweisen und doch demselben die Empfindung nicht absprechen kann. Dem Polypen aber Nerven zuschreiben, weil er Empfindung hat, oder Empfindung absprechen, weil er keine Nerven hat, ist keine Sache der Erfahrung. Gesetzt aber auch, im Polypen würden noch Nerven gefunden, was möglich, wenn schon nicht wahrscheinlich ist, so würde darin noch kein Beweis liegen, daß sie auch über den Polypen hinaus in den Pflanzen zur Empfindung nöthig sind. Vielmehr läßt sich die Untrifftigkeit eines solchen Analogieschlusses handgreiflich zeigen und demselben mit einem triftigeren, viel allgemeineren Analogieschlusse begegnen.

Wenden wir uns jetzt zum zweiten, dem an sich mehr philosophischen Einwande des philosophischen Gegners.

„Sind denn," fragt er, „die Pflanzen in der Weiſe wie die Thiere in ſich abgeſchloſſene Individuen? — Dieſe Frage iſt für die Entſcheidung über ihre Empfindungsfähigkeit die Fundamentalfrage. Daß aber die Pflanzen trotz der organiſchen Elemente, aus denen ſie beſtehen, dies nicht ſind, zeigt ſich in ihrer ganzen innern Structur und Gliederung eben ſo ſehr wie in allen ihren Lebensproceſſen, tritt vor Allem hervor in dem unbeſtimmten Fortwachſen, in welchem der Pflanzenleib, wenn auch nach einem conſtanten Schema, doch ohne beſtimmtes Maß neue Glieder aus ſich heraus treibt, während er von der andern Seite abſtirbt, ſich alſo nicht als Ganzes regenerirt, ſo daß er fortwährend im Entſtehen und Vergehen begriffen iſt, ohne daß dieſes Werden ſich in einem und demſelben Subjecte zuſammenfaßte." Und in einer frühern Schrift: „Trotz ihrer innern Selbſtändigkeit iſt aber die Pflanze doch noch mit der Erde verwachſen. Feſtgewurzelt in den Boden wie das Kind im Schooße der Mutter ſtrebt ſie der Luft und dem Licht entgegen, ſie hebt ſich nicht frei zu einem ſelbſtändigen Abſchluß aus ſich ſelbſt heraus, iſt daher ohne Seele, ohne Empfindung, ein ſtummes unſchuldiges, leid- und freudloſes Leben, das eben ſo ſehr der Erde als ſich ſelbſt angehört."

Ich erwidere: 1) daß, in ſofern man überhaupt von einem Abſchluſſe der Organismen ſprechen kann — bei dem Stoff- und Wirkungswechſel derſelben mit der Außenwelt iſt aber von einem materiellen und Thätigkeitsſchluſſe derſelben nicht die Rede — der Einwand factiſch untriftig iſt, ſofern jede Pflanze ſich mit eben ſo individuell abgeſchloſſener Geſtalt, Artung und Führung ihres Lebensproceſſes der übrigen Natur gegenüberſtellt, aus der Natur heraushebt, andern Geſchöpfen gegenübertritt, als jedes Thier, ſo daß man, falls dies wirklich die Fundemental-

frage für die Empfindungsfähigkeit der Pflanze wäre, solche sofort für entschieden zu halten hätte.

2) Daß durch den mangelnden Abschluß des Wachsthums der Pflanze doch ihr individueller Abschluß gegen die Außenwelt keineswegs aufgehoben, sondern nur in einem successiv immer größeren Umkreis forterhalten und bethätigt wird. Oder ist ein Kind während seines Wachsthums, ein immer fortwachsender Fisch unabgeschlossen gegen die Außenwelt?

3) Daß das feste Gebundensein der Pflanze an die Erde nichts gegen ihr Beseeltsein beweisen kann, da viele niedere Thiere eben so fest daran gebunden sind, und die Pflanze nicht einmal mit der Erde verwachsen, sondern nur in ihr gewachsen ist, und, indeß sie mit der Wurzel die Erde spaltet, Steine hebt, Felsen sprengt, zugleich mit Stengel und Blüthe darüber hinaus nach dem Lichte emporstrebt, in Beidem eine hinreichende relative Selbständigkeit gegen die Erde beweisend.

4) Daß, wenn man aus gewissem Gesichtspuncte eine geringere Selbständigkeit der körperlichen Existenz der Pflanze allerdings anzuerkennen hat, dies vernünftigerweise nur auf eine geringere Selbständigkeit, nicht Abwesenheit der psychischen Existenz gedeutet werden kann, in welcher Hinsicht schon im Menschen- und Thierreich relative Verschiedenheiten genug vorkommen, hierin also die Fundamentalfrage gar nicht gesucht werden kann.

5) Daß endlich der ganze Einwand auf so unbestimmten Gesichtspuncten und Relationen fußt, daß er nicht einmal eine scharfe Formulirung gestattet; indem ein absoluter Abschluß und eine absolute Selbständigkeit überhaupt keinem Organismus aus irgend welchem Gesichtspuncte der Welt gegenüber zukommt, sondern nur der Welt selbst zukommt, *und jeder* Organismus mit der Welt in gewissem Sinne

verwachſen iſt, wonach es dann Sache der Willkühr und eines rein ſubjectiven Aperçu bleibt, welchen Grad des relativen Abſchluſſes und der relativen Selbſtändigkeit man zur individuellen Beſeelung fodern, und auf welche Charaktere man hiebei Gewicht legen will.

In der That, was iſt der Maßſtab, den der Gegner hiebei anlegt? Ich kann keinen andern finden, als dem die Vorausſetzung unterliegt, die mittelſt deſſelben zu beweiſen war. Das nennt man ſonſt einen Cirkel. Warum ſoll ein Regenwurm, ein Froſch, ein Fiſch für abgeſchloſſen genug zur Beſeelung gelten, nicht aber eine Lilie, Palme, Tanne? Weil der Gegner ſchon vorausſetzt, daß Lilie, Tanne, Palme keine Seele haben.

Genug endlich! Wenn ich mit der Aeußerung ſchließe, daß die Weiſe, wie der Gegner die Sache des Geiſtes in ſeinem Sinne gegen die Sache der Seele in unſerm Sinne vertritt, meine Achtung vor ſeinem perſönlichen Verdienſt eben ſo wenig hat ſchmälern, als meine Achtung der philoſophiſchen Richtung, die er vertritt, hat erhöhen können, möge er eben ſo einen Beweis der Feſtigkeit der erſten, als das natürliche Reſultat der Folgen der letzten darin erblicken.

Die Schärfe, mit der ich dieſe Folgen hervorzuheben geſucht habe, iſt in der That nicht gegen eine Perſon, ſondern gegen eine Sache gerichtet. Mein Gegner tritt mit ſeiner Schlußweiſe nicht aus der philoſophiſchen Richtung, der er angehört, hinaus, ſondern vertritt ſie nur zu gut. Die Hegelſche Philoſophie iſt in gewiſſem Sinne die Kunſt, ein richtiges Schließen zu verlernen. Zwar iſt kein Wunder, daß ſo viele Männer von Verdienſt und Geiſt dieſer Richtung gefolgt ſind, denn wer möchte aus gewiſſem

Geſichtspuncte ihre große, ja erhabene Tendenz nicht anerkennen; und man darf ſagen: in magnis et voluisse sat est. Aber man muß auch endlich ſagen, daß dieſes voluisse nun sat est.

VI.

Die Pflanzenſeele. Poſitive Gründe dafür.

Und giebt es keine beſſern Gründe gegen die Pflanzenſeele? Andre genug, und die ich ſchon in meiner frühern Schrift genug beleuchtet zu haben glaube. Aber ſie fallen alle von ſelbſt, wenn die poſitiven Gründe durchſchlagen. Wenden wir uns alſo zu den poſitiven Gründen.

Was aber ſoll eigentlich bewieſen werden, wenn ich das Daſein einer Pflanzenſeele beweiſen will? Zuvörderſt nichts bewieſen, nur glaublicher als das Gegentheil gemacht werden. Was ich aber unter Pflanzenſeele verſtehe, habe ich S. 10 geſagt, und es gelte hier nochmals für geſagt, nachdem mir ungeachtet der ganz beſtimmten Erklärungen, die ich ſchon in meiner frühern Schrift darüber gegeben, von mehr als einer Seite vorgeworfen worden, ich ſpreche von einem unbeſtimmten Dinge, indem ich von der Pflanzenſeele ſpreche, was ſie freilich iſt, ſo lange man ſich nicht darüber beſtimmt hat.

Dann hat man wieder geſagt: ich hätte es mir leichter machen können, die Pflanzenſeele zu beweiſen, wenn ich ſie hätte anders verſtehen wollen; als wenn es ſich darum handelte, ein Wort, nicht eben die Sache, die ich unter Pflanzenſeele verſtehe, zu beweiſen.

Der klarern Auseinanderſetzung halber werde ich die

positiven Gründe für das Daſein einer Pflanzenſeele unter ſechs Argumenten vortragen, die ich als das

1) der Aehnlichkeit oder Analogie,
2) der Ergänzung,
3) der Abſtufung,
4) des Zuſammenhanges,
5) der Cauſalität,
6) der Teleologie

bezeichne, wovon ſich das zweite und dritte unter einem gemeinſamen Argument, dem der Verſchiedenheit, vereinigt dem erſten gegenüberſtellen laſſen, indeß das letzte ſich dem erſten aus gewiſſem Geſichtspuncte ſtatt nebenordnen auch ein- und unterordnen läßt.

Man achte, daß keins dieſer Argumente für ſich zählt, ſondern daß ſie in Zuſammenhang mit einander und mit der Widerlegung der Gegengründe in das Auge zu faſſen ſind. Einen Stab des Bündels mag man wohl zerbrechen; aber man verſuche es, den Zuſammenhang de Ganzen zu brechen. Dagegen hat man es bisher leichter gefunden, einzelne Stäbe herauszuziehen, oder das Bündel gleich im Ganzen wegzuwerfen.

Nicht, weil ich glaubte, daß die Schärfe der Argumente etwas dadurch gewönne, oder um ihnen einen mathematiſchen Schein zu geben, aber um die Form derſelben leichter faßlich und der Beurtheilung leichter zugänglich zu machen, werde ich jedes Argument nach ſeiner ſpeciellen Auseinanderſetzung eben ſo in eine kurze Formel zuſammenfaſſen, als es mit den Argumenten des Gegners geſchehen; es ſteht dann frei, die Formen zu vergleichen. Das Körperliche ſoll dabei mit großen, das zugehörige Geiſtige oder Pſychiſche mit den entſprechenden kleinen lateiniſchen Buchſtaben bezeichnet werden, ſo daß, wenn A, B zwei körperliche Syſteme oder körperliche Vorgänge

sind, a, b die zugehörigen Seelen oder Seelenvorgänge bedeuten, denen man einen Nullwerth beilegen kann, wo es sich um Seelenlosigkeit handelt.

Die Tragweite aller Argumente, die hier vorgetragen werden, reicht im Grunde durch die ganze Seelenfrage; ihre Anwendung für die Pflanzenseele aber ist das einfachste Beispiel ihrer Anwendung.

1) Argument der Aehnlichkeit oder Analogie.

Dies Argument leitet uns unbewußter und bewußterweise am meisten bei dem Glauben an die Seelen unserer Mitmenschen und der Thiere. Wir schließen auf das Dasein ihrer Seelen, von denen wir unmittelbar nichts wahrnehmen können, aus der Aehnlichkeit ihres Körpers und ihrer körperlichen Aeußerungen mit den unsern.

Nun aber, die Pflanzen sind uns ja, statt ähnlich, vielmehr so unähnlich wie möglich; also müßte das vielmehr gegen ihre Seele sprechen. So scheint es zunächst und so faßt man es zumeist.

Aber ist uns nicht auch der Wurm nach vielen und wichtigen Beziehungen unähnlich? doch glauben wir an seine Seele, indeß wir nicht an die Seele der Statue, die uns nach gewisser Hinsicht so viel ähnlicher, als der Wurm ist, glauben. Nach Allem müssen wir uns gestehen, nicht jede Aehnlichkeit mit uns und den Thieren kann das Dasein, aber eben so wenig jede Unähnlichkeit die Abwesenheit von Seele beweisen; vielmehr gilt es, nach den wesentlichen Zeichen der Seele im Körperlichen fragen, ein Princip dafür finden.

Ein Princip dafür finden, eine schöne Aufgabe für die Philosophie, zu deren Hauptaufgaben ja die Aufstellung von Principien in diesem Felde gehört. Hier liegt

die Fundamentalfrage. Nun ſehe man ſich um in der ganzen heutigen Philoſophie, ob man eine Antwort, eine klare, brauchbare, nette, verwendbare Antwort auf die Frage findet. Da ich keine in ihr finde, ſo ſuche ich ſie ſelbſt und gebe die folgende: Ich gebe ſie erſt halb, man mäkle alſo nicht gleich an der Hälfte.

Nach Erfahrung und Vernunft, ſage ich, haben wir vor allen als die weſentlichſten Zeichen des Seelendaſeins im Körperlichen ſolche anzuſehen, in denen das Körperliche die weſentlichſten Verhältniſſe der Seele ſelbſt wiederholt und wiederſpiegelt, in ſoweit Körperliches überhaupt die Verhältniſſe der Seele wiederholen und wiederſpiegeln kann, da, welche Grundanſicht man auch über die Beziehung von Seele und Körper hegen mag, doch beide hienieden mit einander zu beſtehen, mit und durch einander zu wirken haben, alſo in ihren Verhältniſſen auch zuſammenſtimmen, auf einander eingerichtet ſein müſſen. In der That aber giebt es durch alle Verſchiedenheiten von Seele und Körper durch doch auch höchſt wichtige Beſtimmungen und Verhältniſſe, welche in beiden vergleichbar oder beiden geradezu gemeinſam ſind, und ſich in allen zweifellos beſeelten Geſchöpfen, Menſchen, Thieren zuſammenſtimmend wiederfinden.

Der Körper einer Seele iſt wie die Seele ſelbſt ein, in Form und Inhalt einheitlich gebundenes, individual abgeſchloſſenes, ähnlichen, doch nicht gleichen Weſen relativ ſelbſtändig gegenüberſtehendes, unter Anregung und Mitbeſtimmtheit von Außen ſich von Innen heraus beſtimmendes und entfaltendes, eine unerſchöpfliche Mannichfaltigkeit von gewiſſer Seite geſetzlich beſtimmter, von anderer Seite unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, Verhältniſſe der Neben-, Ueber- und Unterordnung einſchließendes, bei continuirlicher Fort-

entwickelung in einem periodiſchen Ablaufe und ein Steigen und Fallen der Thätigkeit begriffenes Wes Nicht nur der Körper des Menſchen ſtimmt in al dieſen Punkten mit den weſentlichſten Verhältniſſen ſei Seele zuſammen, ſondern bei aller Verſchiedenheit Thiere unter einander und vom Menſchen theilen Thiere dieſe Aehnlichkeiten des Körpers mit der Se indeß ſie dem Steine, dem Glaſe, der Welle, der Luft gehen, welchen man eben deshalb nicht veranlaßt ſ kann, eine Seele zuzuſchreiben.

Der weſentliche Bezug dieſer Zeichen zum Seelen ſein wird vollends dadurch bewieſen, daß unſer und thieriſche Körper ſolche nur ſo lange hat, als ihm Seele beiwohnt, dagegen verliert, wenn er die Seele r liert, und umgekehrt mit dem Schwinden dieſer Zeid die Seele dem Körper ſchwindet, welches Verhältniß Bedingtheit wir in Verbindung mit dem vorigen Ael lichkeitsverhältniß kurz dadurch ausdrücken, daß ſagen, dieſe körperlichen Zeichen ſpiegeln nicht nur, ſ dern tragen auch die allgemeinſten und weſentlich Eigenſchaften der Seele.

In der Vereinigung dieſer Zeichen (nicht ſ lich in den einzelnen) liegt ein Hinweis auf Daſein einer Seele von viel allgemeinerer Bedeutu als in dem Daſeyn eines Nervenſyſtems, Centralorga geſchloſſenen Kreislaufes, beſonders conſtruirter Sin organe, als welches blos beſondere Formen ſind, in de ſich jene allgemeinen und weſentlichen Zeichen des See daſeins im Körper ausprägen, welche aber die Möglich andrer Formen nicht ausſchließen und deren allgem Nothwendigkeit für das Seelendaſein ſchon dadurch wi legt wird, daß ſie nicht einmal im Thierreiche allgen wiedergefunden werden. Sie können demnach auch

if beſondere Formen oder Stufen des Seelendaſeins be-
gen, nicht aber als weſentliche Zeichen des Seelendaſeyns
erhaupt angeſehen und nicht überall dazu gefordert wer-
n. Denn das Allgemeine jener Zeichen hat vernünf-
gerweiſe für das Allgemeine des Seelendaſeins einzu-
hen, und die beſondere Ausprägung derſelben nur für
e beſondere Ausprägung des Seelendaſeins.

Unſer Argument ſchließt alſo, kurz geſagt, auf das Da-
n von Seele in einem Naturkörper nicht aus der Aehn-
hkeit deſſelben mit unſerm und dem thieriſchen Körper
lechthin oder nach dieſen und jenen willkührlich zu Grunde
legten Zeichen, ſondern aus der Aehnlichkeit mit dem-
ben in ſolchen Verhältniſſen und nach ſolchen Beziehun-
n, nach denen ein Körper ſeiner Seele ſelbſt ähnlich iſt,
d die er mit der Seele zugleich hat und verliert, und
mmt für das Allgemeine des Seelendaſeins das Allge-
eine, für die ſpeciellen Formen des Seelendaſeins
e ſpeciellen Formen dieſer Zeichen in Anſpruch. Es
alſo nicht blos die Analogie eines Körpers mit
iem andern, ſondern zugleich die Analogie des Körpers
t der Seele, was unſern Analogieſchluß begründet. Weiß
nand ein triftigeres Princip der Analogie in dieſer Frage
fzuſtellen? Ja, weiß er gegen dieſes etwas einzuwenden?

Nun aber ſteht der Pflanzenkörper in allen jenen Ver-
ltniſſen und nach allen jenen Beziehungen, welche auf
s Allgemeine des Seelendaſeins beziehbar ſind, dem
nſchlichen und thieriſchen Körper gleich, und unterſcheidet
h nur in ſolchen von ihm, welche auf beſondere Formen
er Stufen des Seelendaſeins beziehbar ſind. Alſo iſt
rund zu glauben, daß der Pflanze ſo gut Seele zukommt,
s dem Menſchen und Thiere, nur eine andere Form
er Stufe der Seele.

Doch in der That wird ſich ein Einwand erheben laſſen,

und beeilen wir uns, den Gegnern damit zuvorzukommen, indem wir ihn selbst aufstellen.

Man kann sagen: Zwar verliert der menschliche und thierische Körper Empfindung, Bewußtsein mit jenen Zeichen; aber er hat nicht nothwendig Empfindung, Bewußtsein mit jenen Zeichen, denn sie kommen im Wesentlichen auch dem Schlafenden und Embryo zu, denen man keine Empfindung zuschreiben kann, lassen also die Möglichkeit bestehen, daß die Pflanze in ihrem Verharren auf einer niedern Stufe der Organisation es blos bis zu einem Schlafleben oder embryonischen Leben bringe, worüber erst das wache Leben des Thieres und Menschen emporsteigt. — In der That wird das Pflanzenleben fast allgemein von den Gegnern der Pflanzenseele mit einem Schlafleben oder embryonischen Leben verglichen.

Und wird nicht wirklich unser ganzes erst so anspruchsvolles Argument hiemit auf einmal zu nichte? — Es wird sich zeigen, daß es nicht damit zu nichte wird, sondern daß es bisher nur noch nicht voll war.

Zuvörderst ist Folgendes aus allgemeinem Gesichtspuncte zu erinnern:

1) Der Embryozustand des Menschen und Thieres ist wesentlich eine Vorstufe des wachen Seelenlebens, und der Schlafzustand ein Wechselzustand mit dem wachen Seelenleben, jener mit der Bestimmung, das wache Seelenleben vorzubereiten, dieser mit der Bestimmung, die im Wachen erschöpfte Kraft und Reizbarkeit zu neuem Wachen wiederherzustellen, beide also wesentlich zu einem wachen Seelenleben gehörig und zwar desselben Geschöpfes, dem sie selbst angehören. Nur in sofern theilen sie die allgemeinen und wesentlichen Zeichen des Seelenlebens. 2) Diese Merkmale gehen eben so wesentlich in das wache Seelenleben selbst mit ein, als sie demselben vorausgehen und sich durch

ſeine Wechſelzuſtände forterhalten, haben alſo jedenfalls eben ſo als die allgemeinſten und weſentlichſten Zeichen der Anlage zu einem Seelenleben voll wacher Empfindung, wie als weſentliche Partialzeichen und Mitbedingungen deſſelben zu gelten.

Nun kann es ſchon an ſich nicht wahrſcheinlich gefunden werden, daß von dem, was im Thier und Menſchen ſo weſentlich als Bedingung und Bedingtes zuſammenhängt, die Pflanze blos das Eine ohne das Andre habe, die weſentlichſten Vor- und Mitbedingungen zum Erwachen ohne ein Erwachen. Jedoch, da die Möglichkeit davon immer denkbar bleibt und unter Vorausſetzung der Seelenloſigkeit der Pflanze ſelbſt philoſophiſch formulirt worden iſt, wird das Argument ſich dadurch noch zu vollenden haben, daß es jene Zeichen der Anlage des Erwachens, ene Partialzeichen und Mitbedingungen des Wachſeins urch die noch fehlenden oder nicht ausdrücklich hervorgeobenen Zeichen des wirklichen Erwachens und Wachſeins ervollſtändigt, wobei es wieder gelten wird, Weſentliches om Unweſentlichen zu ſcheiden.

Es ſcheint mir, daß kein vorſichtigerer und angemeſſnerer Gang in der Frage eingeſchlagen werden kann. ir laſſen nach allen erſt angeführten Zeichen der Seelenlage, gegen deren Princip ſich vernünftigerweiſe nichts wenden laſſen dürfte, zwar nicht die Wahrſcheinlichkeit, er die Möglichkeit gelten, daß das Pflanzenleben, was ie Zeichen darbietet, einem perpetuirlichen Schlafleben er embryoniſchen Leben gleiche; nur daß es ihm dann ch wirklich gleiche, und nicht vielmehr dem Gegenil davon gleiche. Man kann aber doch nicht nach der ßen Vorausſetzung, daß die Pflanze keine wache Seele be, allen Zeichen widerſprechen, nach denen ſich das Erchen und Wachſein einer Seele beurtheilen läßt, und

die dafür ſprechen, daß ſie eine ſolche hat. Sehen wir nun zu.

Das Erwachen und Wachſein der Seele hat zwei Seiten, einmal das innerliche Bewußtwerden und die inneren Bewußtſeinsvorgänge, zweitens die Oeffnung der Seele gegen das Aeußere und den Verkehr mit dem Aeußeren. Von der erſten Seite giebt es keine äußerlich ſichtbaren Zeichen im Körperlichen, außer folgweiſe in den Zeichen der zweiten Seite; die zweite aber kann ſich in einem Oeffnen der Organe des Körpers gegen die Außenwelt und dem freien Wechſelverkehr derſelben damit ſpiegeln, und ſpiegelt ſich beim Menſchen und Thiere nicht nur darin, ſondern iſt auch daran gebunden, davon getragen.

Als weſentlichſte Zeichen eines Erwachens von Geſchöpfen, welche die vorgenannten allgemeinen Zeichen der Anlage eines wachen Seelenlebens darbieten, können wir hienach anſehen, nicht, daß ſie thieriſche Augen und Augenlider öffnen, denn das ſind ſpecielle Formen des Erwachens, ſondern daß ſie einen Zuſtand, in dem ſie von dem Verkehr mit den äußern Sinnesreizen und mit andern Geſchöpfen abgeſchloſſen waren, und die Organe dazu entweder erſt bildeten oder die erſchöpfte Kraft erneuerten, verlaſſen, und unter Durchbruch irgend welcher Hüllen oder Oeffnung irgend welchen Verſchluſſes mit den Sinnesreizen des Lebens in Beziehung, und in den allgemeinen Lebensverkehr eintreten. Die Pflanze aber zeigt dieſe weſentlichſten Zeichen des Erwachens nicht blos einmal und in einer Weiſe, ſondern ſogar zweimal und in doppelter Weiſe, einmal und ein- für allemal im Durchbruche der Saamenhülle und Hervorkeimen aus der Erde, zweitens in wiederholter Oeffnung der Knospen.

Zweimal; aber iſt das nicht zu viel; ſo wird es wohl

kein eigentliches Erwachen bedeuten. — Man muß auf jeden Einwand gefaßt sein.

Aber auch die Thiere sehen wir zweimal, nur in andrer Form, einmal aus dem embryonischen Zustande, nachher wiederholt aus dem Schlafe erwachen; blos mit dem Unterschiede, daß das Thier immer dieselben, die Pflanze immer neue, für den Lichtreiz empfängliche, Augen aufschlägt.

Dies ist ein formeller Unterschied, welcher sich dem allgemeinern Unterschiede der Pflanze vom Thier unterordnet, daß die Pflanze überhaupt die spätern Entwickelungsformen ihres Baues und Lebens dem Fortbestande der frühern extensiv erweiternd und steigernd zufügt, indeß das Thier die frühern Formen in die spätern durch innerliche Fortbildung aufhebt, mit denselben vertauscht. Daher verdickt sich der Stamm oder Stengel der Pflanze immer mehr, treibt immer mehr Zweige, und die Blätter verwandeln sich nicht in die Blüte, sondern diese tritt über ihnen empor, indeß die Raupe sich in die Puppe, die Puppe in den Schmetterling verwandelt. Dieser Unterschied betrifft aber kein für das Dasein des Seelenlebens wesentliches Merkmal, indeß er geeignet sein kann, einer verschiedenen Form desselben zum Ausdruck und zur Unterlage zu dienen. Ich komme darauf später.

Die angeführten Zeichen des Erwachens bei der Pflanze würden freilich wenig bedeuten, wenn sie abstract für sich, statt im Zusammenhange und Gefolge der allgemeinen Zeichen der Seelenanlage vorkämen. Wir können viel Kapseln öffnen, viel Geschlossenes entfalten, ohne daß damit eine Seele erwacht. Nun aber gipfeln sich die vorher erörterten allgemeinen Zeichen der Seelenanlage im Laufe der Entwicklung des Keimes, der Pflanze, nur darin. Wenn wir des Morgens den Laden eines Hauses öffnen, eine künstliche Blumenknospe entfalten, so sind die allge-

meinen Zeichen der Seelenanlage beim Hause, der künstlichen Knospe, nicht eben so vorausgegangen und noch mitgehend, wie bei der erwachenden Pflanze. Das macht den Unterschied eines hohlen tauben und eines vollen Symbols der erwachenden Seele, d. h. eines solchen, welches die erwachende Seele, die es spiegelt, zugleich trägt.

Dieser Gesichtspunkt wird uns ferner wichtig werden. Für alle einzelnen Eigenschaften und Verhältnisse der unsichtbaren Seele lassen sich versinnlichende Symbole finden, welche sie im Sichtlichen spiegeln. Die Natur, die Kunst, die Mathematik, ja, was bietet nicht solche dar? Sind es volle oder leere Symbole? Es wird sich immer fragen, ob sie mit der betreffenden Eigenschaft zugleich die andern Eigenschaften spiegeln, die zur allgemeinen Charakteristik des Seelendaseins und Seelenlebens gehören. Das mathematische Symbol eines Kreises ist sehr gut geeignet, uns manche wichtige Verhältnisse der Seele zu spiegeln, den Einschluß des eigenen Inhalts, den Ausschluß des Inhalts anderer Seelen, die einheitliche Verknüpfung des gesammten Inhalts, die Doppelrichtung von Innen nach Außen und von Außen nach Innen (in der Doppelrichtung, in der sich die Radien verfolgen lassen) u. s. w.; aber nichts regt sich in dem Kreise, nichts ändert sich, er wirkt nichts, entwickelt nichts, hat keine Periodicität; er ist ein hohles Symbol. Mit dem menschlichen, thierischen und Pflanzenkörper ist das Alles anders; sie thun alles Wesentliche, was das Leben einer Seele charakterisirt, jeder nur in seiner Weise mit, und thun hierunter auch ihr Erwachen mit; sie sind volle Symbole; außerdem vermöchten wir keinen Körper auf unserer Erde aufzuweisen, auf welchen die Charaktere eines vollen Symbols paßten; und diese Bestimmtheit, mit der die Pflanze nach einem durchaus rationalen Princip den vollen Sym-

holen zufällt, unter eben ſo beſtimmtem Ausſchluß aller übrigen irdiſchen Körper dadurch, will etwas ſagen.

Haben die Materialiſten oder Idealiſten ein triftigeres Princip, die vollen Symbole von den leeren zu unterſcheiden? Haben ſie aber überhaupt wohl eins? Und gilt es nicht doch eins zu haben, wenn man nur einen Schritt in der Seelenfrage thun oder eine Anſicht darüber beurtheilen will? Bei den Materialiſten kann ich unter allen Reden von Kraft und Stoff kein andres finden, als überall da ein leeres Symbol zu ſehen, wo kein Gehirn, Nervenſyſtem oder etwas Aehnliches iſt. Und die Idealiſten haben ein ſolches, auch nur ihnen ſelbſt genügendes, ſo wenig, daß ſie, wie wir geſehen, wenn es einmal gilt, aus der Unbeſtimmtheit ihrer Begriffe herauszugehen, ſogar das der Materialiſten von dieſen ihren Feinden borgen; und dieſes iſt, wie gezeigt, das einfache Princip eines Fehlſchluſſes.

Die Zeichen des Ueberganges der Pflanze in ein waches Leben ſetzen ſich dann weiter fort in die weſentlichen Zeichen des wachen Lebens ſelbſt, wodurch ſich die Pflanze nicht minder als das wache Thier vom Schlafenden und Embryo unterſcheidet.

1) Die ganze Lebenseinrichtung und Lebensſtellung der wachſenden und blühenden Pflanze iſt zweckmäßig auf die Aufnahme derſelben Reize, die auch beim Thiere durch Anregung von Empfindung den wachen Zuſtand unterhalten, berechnet, auch tritt es in eben ſo lebendigen Verkehr damit, wogegen die ganze Einrichtung und Lebensſtellung des Schlafenden und Embryo eben ſo zweckmäßig auf den Abſchluß von den Reizen, die Empfindung erwecken können, berechnet iſt.

2) Die Pflanze tritt mit dem Durchbruche der Hüllen nicht nur in daſſelbe Reich wachen Lebens, in dem ſich auch

die andern wachen Geschöpfe der Erde finden, sondern auch lebendigen Verkehr damit, wogegen der Schlafende i Embryo von allem Verkehr mit andern wachen Geschöp so viel wie möglich abgeschlossen ist. Namentlich tre Blume und Insect als gleichwiegende Factoren eines leb digen Wechselverhältnisses auf, zu dem es keine Analo im Verhältniß eines wachen und schlafenden Wesens gie

3) Die Pflanze strebt nicht minder als das Thi sogar auch wie dieses mit Umgehung und Besiegung i Hindernissen, die günstigsten äußern Lebens- und Reiz dingungen je nach dem Wechsel der Umstände in abge derter Weise durch ein nach Außen gerichtetes Treiben und flieht die ungünstigen, mit dem blos formellen Unt schiede zwischen Beiden, daß das nicht angewachsene Th nach allen Seiten läuft und mit den ein- für allemal bildeten Gliedern nach allen Seiten langt, wo es etn für dasselbe zu erlangen giebt, die ein- für allemal an wachsene Pflanze mit der dafür unbeschränkt freigelassei Triebkraft sich nach allen Seiten verlängert und n Glieder nach allen Richtungen treibt, wo es etwas sie zu erlangen giebt; das Thier durch Locomotion, Pflanze durch Eingehen der Triebe sich von den ungün gen Stellen zurückzieht. Wogegen der in einer Hülle g abgeschlossene und möglichst eng zusammengefaltete Emb weder vom Einen noch Andern etwas Analoges, sond nur eine gleichförmige, bis zu einer festgesteckten Gre fortschreitende, Entwickelung innerhalb dieser Hülle zei Nicht minder bietet der Schlafende die entgegengesetz Verhältnisse der obigen dar.

4) Die Pflanze theilt mit dem Thiere den geschle lichen Proceß, in welchem das Thier sich am meisten v Schlafe und embryonischen Zustande entfernt, und stärksten Empfindungen und psychischen Triebe kund gi

kein Embryo iſt fortpflanzungsfähig. Auch unterliegt die Pflanze dabei vielfach ähnlichen beſondern Verhältniſſen der Verſchiebung und nachherigen Erreichung des Zweckes, wie ſie bei Thieren mit einem Spiel verſchobener und endlich erreichter Befriedigung von Bedürfnißgefühlen in Beziehung ſtehen. (Nanna S. 227.)

5) Die Pflanze zeigt, nach dem Durchbruche der Saamenhüllen, in der Wurzel mit ihren Verzweigungen einerſeits, und dem Stengel mit ſeinen Verzweigungen, Blättern und Blüten anderſeits einen mit dem Thiere parallelen Gegenſatz ſolcher Organe, welche in die dunkle Tiefe verſenkt, von den äußern Lebensreizen abgeſchloſſen, nur der Ernährung dienen, und ſolcher, welche in das Reich des Lichtes und der Luft getaucht, zum Verkehr mit den Sinnesreizen beſtimmt, beim Thiere zugleich die Beſtimmung haben, aus dieſem Verkehr Empfindung für daſſelbe zu ſchöpfen, wogegen beim Embryo und Schlafenden ein möglichſt gleichförmiger Abſchluß aller Organe von den Sinnesreizen ſtattfindet.

Indeß aber die Pflanze nach dem Durchbruche der Saamenhüllen und Aufbruche der Knospen ſich ſo ganz analog dem wachen Thiere zeigt, zeigt ſie ſich vorher eben ſo analog dem Schlafenden und Embryo.

Ueberblickt man die Geſammtheit dieſer Verhältniſſe, ſo ſcheint es in der That ſchwer zu ſagen, worauf der allwärts wiederkehrende, immer von Neuem gegen die Empfindung der Pflanzen gewandte, Vergleich des ganzen Pflanzenlebens mit einem Schlafleben oder embryoniſchen Leben fußt, nachdem die Pflanze nicht nur die charakteriſtiſchſten Zeichen des Verlaſſens eines ſolchen Zuſtandes, ſondern auch die ganz entgegengeſetzten Zeichen deſſelben danach, eben ſo wie vorher die ganz analogen, darbietet.

Anſtatt daß Pflanzenleben und Thierleben ſich wie

embryoniſches Leben und Leben nach der Geburt, Schla
leben und waches Leben ergänzten, wozu gehörte, daß d
eine als die Vorſtufe des andern oder als ein Wechſe
zuſtand mit dem andern in demſelben Geſchöpfe e
ſchiene, was nicht der Fall, gehen ſich vielmehr Pflanze u
Thier in beiden Zuſtänden parallel, indeß ſie ſich in d
Weiſe, wie ſie ihr waches Leben führen, ergänzen, welch
Geſichtspunct im folgenden Argumente zur Sprache u
Geltung gebracht wird.

Zwar mag man aus gewiſſem Geſichtspuncte imm
ſagen können: die Pflanze ſchläft in Verhältniß zu
Thier und Menſchen gehalten; denn alles höhere Seele
leben ſchläft in ihr, oder vielmehr alle Zeichen eines höh
ren Seelenlebens fehlen; aber ein niederes Seelenlebe
aufgehend in Empfindung und empfundenem Triebe, kan
wie bemerkt, ſo intenſiv ſein als ein höheres. Und ma
verwechſelt untriftig die Zeichen des Schlafs eines höhe
Seelenlebens mit den Zeichen des Schlafs des Seelenl
bens überhaupt.

Unſtreitig freilich, wo der Begriff der ſeelenleere
Pflanze einmal feſt ſteht, wo man ſein Schema von d
Natur nach dieſer Vorausſetzung fertigt, ohne die Nat
um die Richtigkeit der Vorausſetzung zu befragen, d
werden auch alle Zeichen der Anlage, des Erwachen
und des Wachſeins der Seele, welche die Pflanze
mit den Thieren und den Menſchen ſelbſt theile
nur als hohle Nachäffung oder leere Vorbedeutun
deſſen, was im andern Reiche ſtatt hat, gelte
Wenn man ſich aber unbefangen fragt, was dieſe Zeiche
hohler und leerer macht, als die entſprechenden bei Thi
und Menſchen, ſo findet man eben nichts, als die Hoh
heit und Leerheit der Vorausſetzung.

Nach all' dem kann ich nicht zugeben, was man g

ſagt,*) daß es immer willkührlich bleiben werde, welche Erſcheinungen ich als weſentlich zur Beſeelung rechnen wolle, daß die weſentlichen Zeichen derſelben ſich durch keine empiriſche Abſtraction entdecken laſſen, die nur aus empiriſcher Abſtraction ſtammende Analogie von Menſch und Thier zu andern Weſen hienach zu nichts Haltbarem führen könne. Nur ſo weit geb' ich's zu, als eben keine Vernunft in der empiriſchen Abſtraction. Noch weniger aber geb' ich zu, daß die Vernunft ohne empiriſche Abſtraction in dieſer Frage mit allen Vorbegriffen über „das Weſen des Beſeeltſeins", die „bewegende Energie der organiſchen Einheit" u. ſ. w., die man philoſophiſcherſeits in meiner Behandlung der Frage vermißt hat,**) irgend etwas auszurichten vermag. Ich halte die angeführten, aus der Empirie nach einem vernünftigen Geſichtspunct abſtrahirten Zeichen, die von ſolchen unbeſtimmten ſchwankenden Begriffen gänzlich abſtrahiren, für die ſicherſten, die man bis jetzt haben kann, an die man ſich alſo halten muß, ſo lange, bis man vielleicht einmal noch exactere Geſichtspuncte dafür aufzuſtellen weiß.

Denn in der That, ich gebe ſie ja ſelbſt nicht für exact aus. Die Gruppe derſelben iſt nicht mit ſo ſtrenger Beſtimmtheit feſtzuſtellen, der Kreis derſelben nicht ſo ſcharf zu begrenzen, und namentlich der Schluß danach nicht durch directe Erfahrnng ſo zu bewähren, wie die exacte Wiſſenſchaft zu fodern hätte; doch liegt im Nexus jener Zeichen bei aller Anerkennung, daß ihnen dies Alles nicht oder nicht in vollem Grade zuſteht, mehr davon, als in Allem, was eine aprioriſtiſche Philoſophie einerſeits und empiriſche Phyſiologie anderſeits dafür geboten hat. Dabei

*) Hall. Lit. Zeit. 1849. S. 637.

**) Ebendaſ. S. 636. 637.

vergesse man nicht; daß dies Argument erst eins von sechsen ist.

Fast in jeder Beurtheilung meiner Lehre von der Seelenfrage hab' ich den Vorwurf hören müssen, ich fuße nur oder fast nur auf Analogieen, indeß die folgenden Argumente zwar immer das der Analogie im Rückhalt behalten, und selbst wohl Analogieen zur Unterstützung mit zuziehen, weil ohne sie in der Seelenfrage überhaupt nichts auszurichten, ja gar kein Boden zu gewinnen ist, keinesweges aber den Hauptgesichtspunkt durch sie stellen, der sogar in den beiden folgenden Argumenten vielmehr durch den Gesichtspunkt der Verschiedenheit der Pflanzen von den Thieren gestellt wird.

Und worauf fußen die Gegner selbst anders als auf Analogieen, wenn sie ihre Nebenmenschen und die Thiere für beseelt halten, und worauf anders, wenn sie die Pflanzen nicht für beseelt halten? Sind es keine Analogieen: die Thiere brauchen Nerven zur Empfindung, also alle Geschöpfe. Sollte ein Polyp ohne Nerven empfinden können, so müssen alle ohne Nerven empfindenden Geschöpfe wie Polypen construirt sein. Die Pflanze ist wie ein Embryo mit der Mutter verwachsen, und gleicht sonst dem Embryo (obwohl sie vielmehr dem Gegentheil davon gleicht), wird ihm also auch in der Empfindungslosigkeit gleichen. Wohl oder übel, die Gegner müssen, um meine Analogieen zu widerlegen, selbst zu Analogieen greifen. Die Seelenfrage hat nun einmal kein andres Fundament. Nun aber scheint es mir, meine Verwendung der Analogie in dieser Frage ist etwas vorsichtiger, umsichtiger und feiner, als die der Gegner, hat mehr ihr leitendes Princip und hält mehr den allgemeinen Gesichtspunct fest, auf den es ankommt. Bei aller Bescheidenheit, es kommt mir so vor.

Die Gegner erwiedern unſtreitig: uns dient die Analogie blos zur Erläuterung und Unterſtützung einer allgemeinen Anſicht, die wir aus allgemeinern Gründen von der Seelenloſigkeit der Pflanze gefaßt haben. — Ich habe nichts dagegen, wenn ſie nur auch wirklich dazu diente. Wofern aber die Gegner meinen Analogieen keine triftigern Analogieen entgegen zu ſtellen haben, als die angeführten, — und in der That kaum kann ich mich entſinnen, auch nur andern, jenen aber immer von Neuem begegnet zu ſein, ſo arm iſt die Negation der Pflanzenſeele — ſo charakteriſirt ſich damit hinreichend die Triftigkeit der allgemeinen Anſicht ſelbſt, zu deren Erläuterung und Unterſtützung ſie beſtimmt ſind.

Reſumiren wir endlich das Argument: Die Pflanze theilt mit dem Menſchen und Thiere den einheitlichen individuellen Organiſations- und Lebensplan, welchen wir Grund haben, als Ausdruck und Träger des einheitlichen individuellen Seelenplanes und Seelenlebens bei Menſch und Thier ſelbſt zu betrachten, ſofern die Verhältniſſe des Leibes darin nur die weſentlichſten Verhältniſſe der Seele widerſpiegeln und mit der Seele da ſind und vergehen, welche jedoch mit Rückſicht auf das, was wir beim Embryo und ſchlafenden Menſchen finden, für ſich noch Zweifel laſſen könnten, ob nicht vielmehr blos eine Vorbedingung, Mitbedingung, Anlage wachen Seelenlebens, als ein wirklich waches Seelenleben damit geſetzt ſei. Sie theilt aber nun weiter mit dem Menſchen und Thiere auch ſolche Zeichen, an welche ſich bei dieſen das Erwachen des Seelenlebens knüpft; ſie theilt endlich mit ihnen auch ſolche, an welche ſich bei ihnen das Wachſein des Seelenlebens ſelbſt knüpft, indem die Abänderungen, welche in dieſer Beziehung von dem Thiere zur Pflanze beſtehen, nur die

Form, nicht das Wesentliche des Ausdrucks des Seele lebens betreffen.

Formel des Arguments der Analogie.*) We dem sichtbaren A zugestandenermaßen ein unsichtbares a b wohnt, so dürfen wir schließen, daß auch dem sichtbar B ein unsichtbares b beiwohnt, wenn B dem A in t Gesammtheit der wesentlichen Puncte gleicht, worin d sichtbare A dem unsichtbaren a selbst gleicht, und die mit dem a zugleich hat und verliert. Das pflanzli B aber gleicht dem thierischen A nicht nur im ganzen Z sammenhange wesentlicher Puncte, die das Dasein des im Allgemeinen, sondern auch, die das Erwachen u Wachsein des a insbesondere spiegeln und tragen, wone zu schließen, daß dem pflanzlichen B nicht minder ein wachendes und waches b zukommt. Kurz, sofern A, a, im angegebenen Verhältnisse ihrem Dasein nach gegeb sind, folgt das dem B zugehörige Dasein von b dara durch Schluß.

Da wir im Folgenden der Erläuterung öfters du schematisch-symbolische Darstellungen zu Hülfe komm werden, so halt' ich es für nützlich, einige allgemeine A merkungen darüber einzuschalten.

Ich unterscheide Schema und Symbol in sofern, a Schema eine abkürzende oder veranschaulichende Darst lung gegebener Hauptverhältnisse im Gebiete des Körp lichen ist, um deren Auffassung zu erleichtern (indem m z. B. die Stellung des Menschen durch eine verticale, t des Thieres durch eine horizontale Linie darstellt), oh Rücksicht, ob etwas Geistiges dadurch gespiegelt wi

*) Man erinnere sich bei dieser und den künftigen Formeln das, was S. 47. über die Bedeutung der großen und kleinen Buchstab gesagt ist.

Symbol aber eine räumliche, körperliche oder überhaupt verſinnlichende Darſtellung, inſofern ſie etwas Geiſtiges ſpiegelt (z. B. der Kreis im obigen Sinne, S. 56.), ohne Rückſicht, ob ſie ſolches auch trägt. Es kann aber das Schema gegebener Hauptverhältniſſe eines organiſchen Körpers unter Umſtänden geeignet ſein, zugleich als Symbol für zugehörige Hauptverhältniſſe ſeiner Seele zu dienen, ſofern es nämlich ſolche zugleich ſpiegelt, und ein Symbol kann Geiſtiges tragen oder nicht tragen, wonach ich es ein volles oder ein leeres Symbol nenne. Es liegt in der Natur der Sache, daß Schemate nur leere Symbole ſein können, welche das Geiſtige nicht tragen, was ſie ſpiegeln, aber dabei oft brauchbar, das Verſtändniß der vollen Symbole durch veranſchaulichende Herausſtellung der Hauptverhältniſſe ihres geiſtigen Gehalts zu erleichtern.

Man kann allen Gebrauch von Schematen und Symbolen Spielerei nennen, und wird auch ſicher eine Spielerei daraus machen, wenn man den ernſthaften Geſichtspunct, der unterliegt, nicht gefaßt hat, und ihn nicht klar und ernſthaft im Auge behält. Der Nutzen einer gut treffenden ſchematiſchen Darſtellung körperlicher Verhältniſſe iſt aber in der Naturwiſſenſchaft ſchon anerkannt. Was die ſymboliſche Darſtellung geiſtiger Verhältniſſe anlangt, ſo findet ſie in der Naturwiſſenſchaft natürlich nicht Platz, weil dieſe ihrem Begriffe nach nicht mit Darſtellung geiſtiger Verhältniſſe zu thun hat; iſt aber, methodiſch angewendet, nur eine Uebertragung der, in der Naturwiſſenſchaft längſt mit Vortheil für Anſchaulichkeit und Ueberſichtlichkeit angewandten ſogenannten graphiſchen Methode für Darſtellung von Zeit- und Kraftverhältniſſen auf die von geiſtigen Verhältniſſen, eine Uebertragung, deren Möglichkeit an dem Geſichtspuncte des vorigen Argumentes hängt, wonach das unſichtliche geiſtige Reich

ſeine weſentlichſten Verhältniſſe mit dem ſichtlichen theilt, die dann zur Abbildung, Symboliſirung derſelben dienen können. Ohnehin geht es nirgends ohne Bilder und Vergleiche bei Darſtellung geiſtiger Verhältniſſe, nur gewöhnlich ohne die Methode, ab; alle Ausdrücke für die Bezeichnung geiſtiger Verhältniſſe ſind ſogar von ſelbſt ſymboliſch, man kann ſich dem nicht entziehen, auch wenn man will, nur daß die zuſammenhängende Darſtellung geiſtiger Verhältniſſe durch zuſammenhängende Symbole nicht nothwendig iſt, vielmehr in der directen Darſtellung durch zerſtreute Symbole erſetzt wird und erſetzt werden kann. Auch bleibt wahr, was eben ſo bei den graphiſchen Darſtellungen der exacten Wiſſenſchaft gilt, man kann mit der zuſammenhängenden ſymboliſchen Darſtellung nichts beweiſen, was nicht ohne ſie beweisbar iſt. Und ſo ſoll auch mit aller Schematik und Symbolik, von der wir folgends Gebrauch machen werden, nichts weiter bewieſen ſein, als was die directen Betrachtungen beweiſen, zu deren veranſchaulichender Erläuterung ſie beſtimmt ſind, und wozu ſie doch oft gute Dienſte leiſten können.

Im Uebrigen wird jedem Unbefangenen einleuchten, wie ſehr der Umſtand ſelbſt, daß wir nothwendig bei Darſtellung von Verhältniſſen im unſichtlichen geiſtigen Gebiete an die Analogie derſelben mit Verhältniſſen im Gebiete des Sichtlichen gewieſen ſind, beitragen muß, das Gewicht unſeres Argumentes der Analogie zu verſtärken, ſofern es uns in der Erkenntniß des Geiſtigen nur eben auf Daſſelbe weiſt, worauf wir ſchon bei der Darſtellung deſſelben gewieſen ſind.

2. Argument der Ergänzung.

Indeß das Argument der Aehnlichkeit ſich auf die Aehnlichkeit der Pflanzen mit den Menſchen und Thieren

in ſolchen Puncten ſtützt, in welchen der weſentliche äußere Ausdruck des Seelendaſeins überhaupt geſucht werden darf, ſtützt ſich das Argument der Ergänzuug auf ſolche Puncte gegenſätzlicher Verſchiedenheit zwiſchen Beiden, in welchen nach dem gleichen Princip der äußere Ausdruck einer gegenſeitigen Ergänzung ihres Seelendaſeins geſucht werden kann, Puncte, welche, indem ſie von einer Seite die Forderung der Pflanzenſeele ſtellen, zugleich einen Schluß auf ihre die Thierſeele ergänzende Beſchaffenheit geſtatten.

Sichtlich liegen folgende Gegenſatzverhältniſſe zwiſchen Thier und Pflanze vor.

1) Beim Menſchen und Thiere überwiegt verhältnißmäßig die Spontaneität, bei den Pflanzen die Receptivität, fern Menſchen und Thiere in die Außenwelt hinein handeln, deren Verhältniſſe abändern, beherrſchen, dagegen ich die bekleidete, behaarte, befiederte, beſchuppte, ckalkte, verhältnißmäßig zum Inhalt wenig ausgeehnte Oberfläche im Allgemeinen den äußern Stoffen d Reizen weniger und ſeltner Zugang geſtatten, wogegen die Pflanze, vielmehr zum Leiden, Aufnehmen, als ndeln beſtimmt, in ihrem ſtillen Stande und ihrer Nacktt, mit ihrer in Verhältniß zum Inhalt ſehr ausgeehnten Oberfläche, den viel verzweigten Wurzeln, den chen tellerförmigen Blättern und den offenen kelchartigen üten ſich um ſo geeigneter zur Aufnahme der Stoffe d Reize der Außenwelt zeigt und in ihren Lebensvorgen den Einflüſſen derſelben unmittelbar folgt.

2) Der Organismus entfaltet ſich, wirkt ſich, arbeitet beim Menſchen und Thiere verhältnißmäßig mehr in Richtung nach Innen, bei der Pflanze mehr in der chtung nach Außen aus. Man kann ſagen, beim Thiere alles Mögliche gethan, es von der Außenwelt abzuließen, bis auf die Zugänge, welche nöthig waren, die

zur innern Verarbeitung nothwendigen Lebensstoffe und Lebensreize zuzuführen, indeß umgekehrt bei der Pflanze so zu sagen Alles gethan ist, sie gegen die Außenwelt auszubreiten, aufzuschließen, bis auf so viel Inhalt, als nöthig war, der lebensthätigen Oberfläche Halt, Bestand, Gestalt zu geben. Beim Thiere sind Muskeln, Nerven, Herz und Hirn im Innern die Hauptsache, Hauptsitz und Centrum des Lebens, die Haut oft nur ein Sack oder gar nur eine feste Kapsel, das Thier darein zu fassen; bei der Pflanze dient das Innere in der Hauptsache nur, die in der Berührungsfläche mit der Außenwelt aufgehende eigentliche Pflanze auszustopfen, stirbt ab, verholzt, verfault, je mehr es in das Innere tritt, fehlt oft in hohlen Bäumen, röhrenförmigen Schaften, und das Leben der Pflanze besteht vornehmlich nur im ausgedehntesten Schöpfen der Lebensstoffe und Lebensreize mit der Außenfläche aus der Außenwelt und Verarbeitung im fortwährenden directesten Verkehr damit.

3) Die Fortentwicklung des Menschen und Thieres ist, wie schon früher bemerkt, — indem der vorige Gegensatz sich vom Räumlichen auf das Zeitliche überträgt — mehr eine intensive der Art, daß die frühern Zustände in die spätern aufgehoben werden, indeß die Pflanze sich mehr extensiv durch äußeres Wachsthum unter Forterhaltung früherer Entwicklungszustände fortentwickelt.

Der Kreis des Thieres treibt Aeste, Zweige, Blätter nach Innen, die sich immer mehr und feiner verästeln und verzweigen, immer mehr verschränken, durch und in einander wachsen, ja sich wechselseits durchwachsen, und dadurch den Kreis innerlich, intensiv, immer mehr organisiren, die innere Gliederung und Fügung dadurch ändern, indeß er nach Außen sich nur wenig und nur eine

Zeitlang dehnt, wogegen der Kreis der Pflanze Aeſte, Zweige, Blätter nach Außen treibt, die ſich ebenfalls immer mehr und feiner veräſteln und verzweigen, immer mehr verſchränken, aber nicht zuſammenwachſen und einander nicht durchwachſen, weil ſie immer Platz zum Nebeneinander behalten, ſich alſo nur zu einander fügen, und dadurch ihren Umkreis erweitern, indem zugleich der Kreis, von dem aus ſie wachſen, continuirlich ſich in einen größern Umfang dehnt.

Pflanze und Thier bieten ſo zu ſagen das Verhältniß zweier Curven dar, in deren übrigens gleichen Gleichungen nur das Vorzeichen des Hauptgliedes das entgegengeſetzte iſt, und die dadurch doch in allen Hauptverhältniſſen in Gegenſatz treten.

4) Indeß die Pflanze in Bau, Leben, Entwicklung dem Aeußern unmittelbar mehr zugewandt erſcheint, als das Thier, reicht doch der Kreis und Spielraum der Beziehungen zur Außenwelt beim Thiere durch die ihm geſtatteten Bewegungen und ins Weite reichenden Sinne weiter als bei der Pflanze, wird aber immer auf einmal nur nach einzelnen Richtungen von ihm durchlaufen und durchmeſſen, indeß der engere der Pflanze vollſtändiger von ihr erſchöpft wird, indem er ganz von ihr durchwurzelt und durchwachſen wird.

So durchgreifend und entſchieden aber der Gegenſatz zwiſchen Thier und Pflanze iſt, hat man doch im Auge zu behalten:

1) Daß er ein bloßer Richtungsgegenſatz, alſo nicht mit einem quantitativen Gegenſatze größerer und geringerer Lebendigkeit zu verwechſeln iſt. Das Leben arbeitet in der Pflanze ſo gut, ja, wenn der Saft in der Blüte kocht, wohl intenſiver als im Thiere, ſo lange keine Leidenſchaft daſſelbe treibt, obwohl es ſein mag, daß die Intenſität

des Lebens ſich in der Pflanze doch überhaupt nicht ſo hoch als in dem Thier zu ſteigern vermag, und im Ganzen durch die größere Ausbreitung deſſelben vertreten wird.*)

2) Daß der Gegenſatz die Gemeinſamkeit jener Organiſations- und Lebensverhältniſſe zwiſchen Thier und Pflanze, welche nach dem vorigen Argumente den allgemeinſten Ausdruck des Seelendaſeins überhaupt gewähren, in keiner Weiſe beeinträchtigt, vielmehr nur eine ſehr durchgreifend und entſchieden gegenſätzliche Ausprägung derſelben ſelbſt darſtellt, an welche alſo auch nach dem aufgeſtellten Princip nur ein Gegenſatz in der Ausprägung der Art der Beſeelung, nicht aber der Gegenſatz von Beſeelung und Nichtbeſeelung geknüpft werden darf.

3) Daß er doch keinen abſoluten Gegenſatz zwiſchen Thier und Pflanze begründet, ſondern nur einen weiter auseinander gehaltenen relativen Gegenſatz von demſelben Charakter, als wir vielfach ſchon innnerhalb des Thier-

---

*) Aus dem Geſichtspuncte der in meiner Pſychophyſik vorgetragenen Lehre könnte man dies ſo deuten wollen, daß die lebendige Kraft der pſychophyſiſchen Thätigkeit durch ihre große Vertheilung in den Pflanzen unter die Schwelle ſinke, und alſo keine Empfindung in ihr zu Stande kommen könne. Aber nichts berechtigt zu dieſer Auffaſſung. In derſelben Lehre liegt vielmehr begründet, daß durch eine gewiſſe Vertheilung der pſychophyſiſchen Thätigkeit bei kleinerer Intenſität eine größere Summe pſychiſcher Thätigkeit erzeugt wird, als durch irgendwelche größere oder kleinere Concentration; und ſo könnte, allgemein geſprochen, die Pflanze durch die Vertheilung der pſychophyſiſchen Thätigkeit eben ſowohl im Vortheil als Nachtheil bezüglich der Quantität der pſychiſchen Leiſtung gegen das Thier ſtehen. Wirklich iſt vielleicht durchſchnittlich die Summe pſychiſcher Thätigkeit größer bei den Pflanzen, die Intenſität größer bei den Thieren. Doch lege ich auf dieſen Gedanken kein Gewicht, und halte zugeſtandenermaßen die Pſychophyſik überhaupt noch nicht für reif, hierher gehörige Fragen zu beantworten.

und Menſchenreiches mit pſychiſcher Bedeutung ausgeſprochen finden, ſowohl zwiſchen verſchiedenen Geſchöpfen, als zwiſchen verſchiedenen Seiten der Organiſation und des Lebens deſſelben Geſchöpfes, was die pſychiſche Deutung jener Verſchiedenheiten zwiſchen Thier und Pflanze erleichtert, unterſtützt und controlirt.

In der That fällt ein Gegenſatz relativ überwiegender Spontaneität und Receptivität, mehr intenſiver und extenſiver Entwicklung u. ſ. w. nicht minder in das Menſchen- und Thierreich auf verſchiedene Theile oder Seiten deſſelben, als in das organiſche Reich auf die beiden Haupttheile deſſelben, nur daß er dort mehr untergeordnete Verhältniſſe betrifft, indeß er den Hauptunterſchied zwiſchen Thier und Pflanze begründet. Um es am Schema zu erläutern: in der Gleichung für die Curven des Menſchen und Thieres kommt zwiſchen einzelnen untergeordneten Gliedern der Gleichung derſelbe Gegenſatz der Vorzeichen vor, welcher zwiſchen den Hauptgliedern der Curven der Pflanze und des Thieres beſteht.

So können wir einen Gegenſatz von ähnlichem Charakter, als ſich zwiſchen Thier und Pflanze ſichtlich findet, zwiſchen beiden Geſchlechtern im Thier- und Menſchenreiche wiederfinden. Faſſen wir einmal, zunächſt ohne Rückſicht auf irgendwelche Folgerungen, einige Hauptgleichungspuncte in dieſer Hinſicht in das Auge.

Der Haushalt des Menſchen beſteht eben ſo nur durch das ſich ergänzende Zuſammenwirken ſeiner beiden, nach allgemeinſten Beziehungen ſich ähnlichen, nach beſondern Beziehungen gegenſätzlich verſchiedenen Factoren, der beiden Geſchlechter, wie der Haushalt des ganzen organiſchen Reiches durch das ſeiner beiden Factoren, des Thieres und der Pflanze. Dabei iſt dem Manne wie dem

Thiere in jeder Hinſicht die Rolle der größern Spontaneität, dem Weibe wie der Pflanze die der größern Receptivität, erſterem die allgemeinere Lebensaufgabe, der weitere Wirkungskreis, letzterem die beſchränktere Lebensaufgabe, der engere Wirkungskreis zuertheilt, indem der Mann, das Thier nach Außen handelt, ſchafft, zerſtört, ins Weite ſchweift; das Weib, die Pflanze vielmehr zum Dulden und ſtillen Wirken im engſten Kreiſe beſtimmt, an die Scholle gebunden bleibt, und ſtatt zu zerſtören nur den Boden feſtigt, in dem ſie wurzelt. Die Bedeutung des Mannes, Thieres ruht verhältnißmäßig mehr auf dem Innern als die des Weibes, der Pflanze, bei denen hingegen die Schönheit der äußern Darſtellung verhältnißmäßig mehr Bedeutung gewinnt.*) Die vegetativen Functionen ſind

*) „Während die Pflanze ſich ſelbſt gleichſam zur Schau trägt oder durch eine offene Verhüllung ihrer Organe den Blick anlockt, daß er mit Befriedigung und Wohlgefallen auf dem harmoniſchen Wechſel ſchöner Linien und Flächen ruht, verſchließt das Thier die Werkzeuge, an welche die verſchiedenen Aeußerungen des Lebens gebunden ſind, nach Innen. Die Geſtalt iſt, wie es ſcheint, das Untergeordnete, nur im Dienſt der innern Vorgänge, nicht das alleinige Reſultat derſelben. Und wenn wir im Allgemeinen die ganze Mannichfaltigkeit der Pflanzenformen als plaſtiſch ſchön betrachten können, ſo müſſen wir wohl von den Thiergeſtalten ſagen, ſie ſeien zweckmäßig. Daher kann auch eine nicht ſtreng wiſſenſchaftliche Beſchäftigung mit den äußeren Erſcheinungen der Pflanzenwelt feſſeln, weil das äſthetiſche Gefühl dabei in hohem Grade ſeine Rechnung findet, kaum aber vermögen die bloßen Thierformen länger unſer tieferes Intereſſe in Anſpruch zu nehmen, wenn ſie nicht in ihrer unzertrennlichen Beziehung zum innern Organismus aufgefaßt werden.“ (O. Schmidt vergl. Anatomie. 1855). Man ſieht, wie der Verfaſſer in Uebereinſtimmung mit dem Obigen die Pflanze geradezu als das ſchöne Geſchlecht im Reiche des Organiſchen betrachtet und hinſichtlich der Bedeutung des Thieres auf das Innere verweiſt.

im Manne, Thiere verhältnißmäßig weniger entwickelt,
s beim Weibe, der Pflanze, und indeß ſich bei erſteren
s Wachsthum endlich abſchließt, iſt das Weib, die
lanze beſtimmt, immer neue Sproſſen (Kinder, Knospen)
s ſich hervorzutreiben. Die Lebensaufgabe des Weibes,
r Pflanze iſt hauptſächlich in die Zweckerfüllung für den
ann, das Thier, in die Reifmachung, Ernährung und
lege der Nachkommenſchaft gelegt, die ſich nur beim
eibe unendlich mehr veredelt, als beim Thiere, indeß
r den Mann, das Thier das Geſchlechtliche und was ſich
ran knüpft, überhaupt nur eine untergeordnete Aufgabe
ldet. Inſect und Blume treten geradezu in einem ana-
gen Wechſelverhältniſſe auf, als Männchen und Weib-
n, indem die wartende Blume, ſelbſt einem ſtillſitzen-
n Schmetterlinge nicht unähnlich,*) vom geflügelten
ſect aufgeſucht wird, deſſen Hülfe beim Befruchtungs-
oceſſe erfährt, demſelben dafür ſüße Koſt giebt, und
ſſen Kind, die Raupe und Larve, nährt und wiegt.

Ich denke, dies zuſammengefaßt wird es rechtfertigen,
nn ich ſagte, daß zwiſchen Thier und Pflanze ein Ge-
nſatz von ähnlichem Charakter als zwiſchen beiden Ge-
ſchlechtern beſteht. Nur daß die gegenſätzlich beſtimmten
actoren, Thier und Pflanze, in jeder Hinſicht weiter aus-
nander weichen als Mann und Weib. Die Pflanze iſt
rhältnißmäßig noch viel receptiver in Verhältniß zum
hiere als das Weib zum Manne, in einen viel engern,
ſtern Lebenskreis gebannt, ſitzt noch viel ſtiller, u. ſ. w.,
ne mit all' dem unlebendiger zu ſein.

Nachdem nun aber Mann und Weib auf ſonſt ge-
einſamer Lebensbaſis ſich nicht blos körperlich, ſondern

*) Manche, wie die ſogenannten Schmetterlingsblumen, und
iele Orchideen gleichen ſogar faſt täuſchend Schmetterlingen.

auch geiſtig als Glieder eines Gegenſatzes ergänzen, da receptive Weib vorwiegend empfindet und fühlt, indeß d Mann vorwiegend will und handelt, ſo iſt nicht abzuſehe warum bei Thier und Pflanze der nur weitere Gegenſa von gleichem Charakter einſeitig im Körperlichen ruhe ſollte; der pſychiſche Gegenſatz wird vielmehr nur wie d phyſiſche weiter zwiſchen Thier und Pflanze als zwiſche beiden Geſchlechtern aus einander gehalten ſein. Wir we den der männlicheren Thierſeele eine weiblichere Pflanze ſeele gegenüber geſtellt halten dürfen, nur daß die Thie ſeele in Verhältniß zur Pflanzenſeele noch viel männlich und die Pflanzenſeele umgekehrt verhältnißmäßig vi weiblicher ſein wird, als die des Mannes und Weibes z einander.

Oder ſollte man meinen, daß der pſychiſche Gege ſatz zwiſchen Mann und Weib ſchon ſo weit ſei, daß kei weiterer im ſelben Sinne denkbar ſei? Ich meine im G gentheile, er iſt eng genug, ja ſo eng, daß ſich die Ch raktere von Mann und Weib in vielen Individuen o faſt verwechſeln, und nachdem uns Thier und Pflanze eine weitern Gegenſatz im Körperlichen ſpiegeln, ſollten wenig ſtens die Idealiſten — denn von den Materialiſten wi ich nicht reden, — dem Geiſtigen zutrauen, daß es mi ſeinem Gegenſatze nicht hinter dem des Körpers zurück bleiben, oder ins Unbewußte damit verſinken werde.

In der That, wie viel will und handelt das Wei doch noch; zu welcher Höhe ſteigert ſich bei ihr oft noc die geiſtige Selbſtmacht; wie weit vermag es ſich noc über die Aufgaben des Geſchlechts zu erheben! Der Pflanz gegenüber iſt es noch ganz Mann. Wäre kein Weſe möglich, deſſen Seele den Charakter der Receptivität noc reiner darſtellte, das noch reiner und unmittelbarer in de Aufgaben des Geſchlechts aufgeht? Die Pflanze ſtellt ei

ſolches Weſen äußerlich dar, ſo wird ſie es auch innerlich darſtellen.

Ganz abgeſehen von der Analogie mit den Geſchlechtern, die nur eben ſo ſchön erläuternd als beſtätigend hinzutritt, kann in der äußern Darſtellung von Thier und Pflanze zuvörderſt das Symbol eines derartigen pſychiſchen Gegenſatzes gefunden werden, daß einer Seele mit vorwiegendem Gepräge der Spontaneität auf einer Seite eine ſolche mit vorwiegendem Gepräge der Receptivität auf der andern gegenüberſteht; einer Seele, die verhältnißmäßig mehr auf Entfaltung eines innern Lebens und intenſive Fortentwickelung dieſes Lebens angelegt iſt, eine ſolche, deren Leben reiner in Beziehungen zur Außenwelt und Entfaltung des Kreiſes dieſer Beziehungen aufzugehen beſtimmt iſt; einer Seele mit einem Kreiſe weitergreifender Beziehungen zur Außenwelt eine ſolche mit einem engern aber vollſtändiger zu erſchöpfenden Kreiſe ſolcher Beziehungen.

Da wir nun finden, daß das Thier diejenige Seite dieſes pſychiſchen Gegenſatzes, die es in ſeinem körperlichen Baue und Leben ausdrückt, ſpiegelt, auch wirklich trägt, ein volles Symbol derſelben iſt, können wir nicht zweifeln, daß die Pflanze, in ſofern ſie die Gegenſeite deſſelben Gegenſatzes in ihrem körperlichen Baue und Leben ſpiegelt, ſolche auch wirklich trägt, ihrerſeits nicht blos ein leeres Symbol, ein leerer Spiegel derſelben iſt, wofür man ſie hat ausgeben wollen, widrigenfalls: 1) keine Conſequenz in der Beziehung des Phyſiſchen und Pſychiſchen vom Thiere zur Pflanze beſtehen würde; 2) es dem Thiere an der Ergänzung pſychiſcherſeits fehlen würde, die es doch phyſiſcherſeits in der Pflanze findet und durch das Phyſiſche der Pflanze geſpiegelt findet; was Beides wider eine vernünftige *Betrachtung läuft.*

Ein Andres wäre es, wenn dem Gegensatze, den wir auf körperlicher Seite zwischen Thier und Pflanze so entschieden ausgesprochen finden, kein Gegensatz auf psychischem Gebiete überhaupt entspräche, dann könnten wir einen solchen auch nicht durch jenen Gegensatz gespiegelt finden und müßten nothgedrungen den Gegensatz des Psychischen und Nichtpsychischen dafür setzen. Nun aber ist ein solcher Seelengegensatz nicht nur denkbar, sondern auch schon innerhalb des Thier- und Menschenreiches selbst vorhanden, aber hier noch nicht so weit, daß sich nicht noch ein weiterer denken ließe, und also daran denken ließe, daß der weitere im Gegensatze zwischen Thier und Pflanze zu finden sei. Und da wir hier den körperlichen Ausdruck dieses weitern Seelengegensatzes auf Grund der allgemeinen Seelenzeichen wirklich finden, so werden wir ihn selbst damit gefunden halten dürfen.

Hiemit scheint mir, wenn wir diese Gesichtspuncte zusammenfassen, die Pflanzenseele so gut eingefangen, als ein Vogel im Schlagnetz oder Käfig. Ich weiß nicht, wie sie noch entwischen soll. Freilich gehört dazu einiges Schlußgefüge; mit einer einfachen Handbewegung läßt sich der Vogel wohl verscheuchen, aber nicht einfangen; und die Gegner machen diese Handbewegung.

Zur weiteren Unterstützung dient die Betrachtung, daß wir die sonst in der Natur bemerkliche Tendenz, die Mannichfaltigkeit der äußeren Verhältnisse durch eine zugehörige Mannichfaltigkeit von Geschöpfen mittelst einer zweckmäßigen Variation ihrer Organisation, Lebensstellung und Lebensweise psychisch ausnutzen, erschöpfen zu lassen, nur halb erfüllt finden würden, wenn blos die den Standort beständig wechselnden Thiere, nicht die in feste Lebenskreise gebannten Pflanzen mit Seele begabt wären, wogegen, wenn beide mit Seele begabt sind, die im Thier-

nicht deutlich ausgesprochene, aber nur halb erfüllte Tendenz sich ganz erfüllt findet; denn so geeignet das Thier nach seiner Einrichtung und Lebensweise ist, sich der fernen Beziehungen der Natur empfindend und strebend zu bemächtigen und selbst solche mit seiner Seele zwischen der Ferne zu knüpfen, indem es hin und wieder läuft, ist die Pflanze geeignet, den Kreis der bestimmten Verhältnisse, in den sie gebannt ist, empfindend und strebend zu erschöpfen, indem sie ihn durchwurzelt und durchwächst.

Man würde den Gesichtspunct dieser Betrachtung schlecht verstehen, wenn man sie darauf reducirte: weil die Thiere noch Platz für empfindende Wesen übrig lassen, so muß er durch die Pflanzen eingenommen gedacht werden. In der That hat man ihn so aufgefaßt. Sondern des Nähern ist diese Betrachtung ein Zusammenspiel aus folgenden sich ergänzenden Gesichtspuncten: Die Natur zeigt im Thierreich eine gewisse Tendenz, welche das Physische und Psychische im Zusammenhange betrifft; da wir nun im Pflanzenreiche die Fortsetzung dieser Tendenz auf physischer Seite erblicken, so haben wir Grund, sie auch auf psychischer Seite anzunehmen, sofern die physische Seite selbst wirklich der Spiegel einer solchen psychischen Ergänzung ist. Auf einen einzelnen der in diese Betrachtung eingehenden Gesichtspuncte reducirt, wird das Argument unvollständig.

Nach Allem sieht man, wie die so große, ja gegensätzliche Verschiedenheit der Pflanzen von den Thieren, welche für den ersten Anblick nur eine Instanz gegen die Beseelung derselben schien bilden zu können, nach triftiger Zusammenstellung und Auseinandersetzung mit den Aehnlichkeiten nur beiträgt, für die Beseelung der Pflanze zu sprechen. Mengt man freilich Alles unklar zusammen und bleibt bei der blöden Betrachtung stehen: die Pflanzen

sind doch gar zu verschieden von den Thieren, sie laufen nicht, sie fressen nicht, sie haben dies und das nicht, worin sich das Seelenleben der Thiere äußert, woran es hängt, kurz, verlangt man, noch einmal Thiere in ihnen zu sehen, so giebt es keine Pflanzenseele. Die Berechtigung der Pflanzenseele liegt vielmehr in ihrer Verschiedenheit von der Thierseele. Zu einer verschiedenen Seele aber gehört auch ein verschiedener Körper.

In „Nanna" S. 370. habe ich darauf hingewiesen, daß, wenn man sich die an sich ganz statthafte Aufgabe stellte, auf welchen von den Kegelschnitten die Thierform, und auf welchen die Pflanzenform (mit den aufwärts divergirenden Zweigen und Blüten, abwärts divergirenden Wurzeln) durchschnittlich und im Durchschnitt mit größtmöglicher Approximation zurückzuführen, man für die Thierform die Ellipse, für die Pflanzenform die Hyperbel finden würde. Diese Figuren können als möglichst einfache Schemate der Thier- und Pflanzenform angesehen werden, wie sich denn ihre Gleichungen auch nur durch das entgegengesetzte Vorzeichen einer Hauptgröße von einander unterscheiden. Mit der Formverschiedenheit repräsentiren sie zugleich die größere Abgeschlossenheit des Thieres, die größere Oeffnung der Pflanze gegen die Außenwelt, das schrankenlosere Wachsthum derselben und die größere Unabhängigkeit ihrer Theile von einander. Alles freilich nur approximativ oder vielmehr übertreibend. Denn in der That bleibt die wirkliche Pflanzenform zu jeder Zeit immer noch so gut endlich abgeschlossen, als die Thierform, und mit ihren beiden Hälften verbunden, indeß umgekehrt auch die Thierform ihre Oeffnungen gegen die Außenwelt und ihre, namentlich bei Insecten tiefen, fast bis zur Durchschneidung gehenden Einschnitte hat. Das Schema stellt Unterschiede absolut dar, die im Thier und der Pflanze blos relativ vorkommen.

Diese Schemate sind, als Symbole gefaßt, zugleich sehr gut geeignet, die Ellipse eine ganz gegen das Aeußere abgeschlossene, die Hyperbel eine ganz gegen das Aeußere geöffnete, Seele zu repräsentiren. Eine ganz gegen das Aeußere geöffnete Seele ist freilich nicht denkbar, aber eben so wenig (sofern es sich um Seelen mit dem Charakter der Endlichkeit handelt) eine ganz *in sich abgeschlossene*. Die Ellipse hat in dieser Hinsicht vor der

)perbel nichts voraus. Man muß ſich aber erinnern, daß der ſolute Gegenſatz beidesfalls in einen relativen zu überſetzen iſt, a auf die Wirklichkeit anwendbar zu werden. Unter dieſer Rück- ht wüßte ich aber doch nicht, warum der eine Kegelſchnitt weniger uſpruch auf Repräſentation einer Seele von beſtimmtem Charak- r hätte als der andere. Ihre Axe und ihre Brennpuncte hat die)perbel ſo gut als die Ellipſe, und hängt ſo gut organiſch durch ine Gleichung zuſammen.

Formel des Arguments der Ergänzung. Wenn A mit B in gegenſätzlichem Ergänzungsverhältniſſe ſteht, und wenn A ein a zugleich ſpiegelt und trägt, zu dem B den Gegenſatz b ſpiegelt, ſo iſt anzunehmen, daß es denſelben auch trägt. Sind daher A, B, a in jenem Gegenſatz-Verhältniſſe gegeben, ſo folgt das zu B zugehörige Daſein von b daraus durch Schluß.

3. Argument der Abſtufung.

Dies Argument ſtützt ſich wie das vorige auf die Verſchiedenheit zwiſchen Thier und Pflanze, nur daß es ſich vielmehr auf einen Grad-Unterſchied als ein Gegenſatzverhältniß, oder mehr auf ein Verhältniß der Ueber- und Unterordung als der Nebenordnung bezieht. Es widerſpricht ſich aber nicht, wenn wir die Pflanze dem Thier zugleich als ergänzend untergeordnet und nebengeordnet faſſen, ſofern das Verhältniß der Unterordnung aus anderm Geſichtspuncte ſtatt hat, als das der Nebenordnung, wie wir denn auch das Weib dem Manne, die linke Seite des Menſchen der rechten zugleich aus gewiſſem Geſichtspunkte ergänzend nebengeordnet, aus anderm ergänzend untergeordnet ſehen.

Es ließe ſich dieſes Argument wie das vorige ſo darſtellen, daß wir vom Körperlichen als Spiegel des Geiſtigen auf dieſes ſchlöſſen. Doch ſoll hier der umgekehrte Gang genommen werden. Erſt begründen wir die Forderung der Seelenſtufe der Pflanze auf geiſtigem Gebiete und

zeigen dann die Erfüllung dieſer Forderung in dem Ausdrucke, den ſie durch das Körperliche findet.

Die Stufen des Seelenlebens vom Menſchen abwärts verfolgend, finden wir, wie der Menſch über das Thier durch Vernunft, Selbſtbewußtſein, abſtracte Begriffe, Ideen, den Gedanken des Unendlichen hinausreicht. Dem Thiere fehlt alles dies, doch hat es, ſo viel wir nach ſeinen Aeußerungen ſchließen können, noch Erinnerungen, Vorblick in die Zukunft, Umblick im Raume, objective Vorſtellungen von einer Außenwelt, und eine aſſociationsweiſe Verknüpfung von all' dem, welche die Stelle des Verſtandes vertritt. Und mit all' dem reicht es noch über die Stufe eines reinen Sinnenlebens hinaus. Als niederſte Stufe bleibt endlich die Stufe einer Seele übrig, die ohne Erinnerung, Vorblick, Umblick, objective Vorſtellungen und aſſociationsweiſes Vorſtellungsſpiel in einem Fluß und Wechſel ſinnlicher Empfindungen und Triebe, wie ihn die Oscillation des Lebens unter der oscillirenden Anregung durch die mannichfaltigen und wechſelnden äußern Reize mitführt, ganz aufgeht, eine Seele, die in und mit dem Augenblicke lebt und ſtirbt, indeß in die Thierſeele das Nach- und Vorgefühl, und in die Menſchenſeele das höhere Bewußtſein der Vergangenheit und Zukunft, in letztre ſogar bis über das Grab hinaus, fällt. Ohne die Pflanzenſeele würde es an dieſer niedrigſten Seelenſtufe fehlen.

Die Pflanzenthiere nähern ſich dieſer Stufe und bilden einen Untergang dazu, worauf im folgenden Argument gefußt wird. Doch entſprechen ſie ihr nicht ganz, inſoweit ſie noch den thieriſchen Charakter zeigen. Der Polyp, indem er nach Beute haſcht, muß doch eine, wenn auch noch ſo dunkle pſychiſche Vorwegnahme deſſen haben, was *er noch nicht* hat, die über die Stufe des reinen Auf-

hens in der ſinnlichen Gegenwart hinausgeht. Die flanze aber, ſtatt die Arme einer künftigen Beute ent-genzuſtrecken, wächſt ſo zu ſagen dem Reize nur nach, ie er ſie trifft, ihr Empfinden und Streben folgt nur er Wirkung der Reize, indeß die Vorſtellung und das rachten des Thieres demſelben vorauseilt.

Jedoch, es fragt ſich, iſt eine ſolche Seelenſtufe, wie e hier in der Pflanze und für die Pflanze gefodert wird, uch nur denkbar? Aufgehen ſoll ſie in der reinen Sinn-ichkeit, in einem Fluß und Wechſel innerer Erſcheinung; och damit es eine Seele gebe, bedarf es wenigſtens der inheitlichen Verknüpfung dieſes Fluſſes und Wechſels, die was Höheres iſt als dieſer Fluß und Wechſel.

Gewiß; ſicher aber wird es der Pflanze an jener eeleneinheit nicht fehlen, die mit der organiſchen Einheit berhaupt geſetzt, dadurch geſpiegelt und getragen iſt. er Unterſchied der Pflanze vom Thier wird nur eben r ſein, daß bei der Pflanze das Sinnliche unmittelbar der Seeleneinheit zuſammengeht, indeß im Thiere das innliche durch höhere, im Menſchen durch höchſte Combi-ationen, durch Anſchauungen, Begriffe, Ideen mit der eeleneinheit ſich vermittelt. Und das iſt's, was die hier- und Menſchenſeele höher ſtellt.

Doch weiter fragt ſich: kann denn auch das Sinn-he ſich unmittelbar in der Seeleneinheit abſchließen, die eeleneinheit unmittelbar in der Sinnlichkeit aufgehen; be-rf es nicht vielmehr zur Verknüpfung des Sinnlichen erall der Vermittlung mit der Einheit?

Aber der Menſch ſelbſt beweiſt die Möglichkeit eines ſo fen Abſchluſſes der Seele, eines ſo unmittelbaren Aufgehens r Seeleneinheit in der Sinnlichkeit, wie wir es dauernd r die Pflanzenſeele in Anſpruch nehmen, dadurch, daß ſich ſelbſt zeitweis in den Zuſtand ſolchen Aufgehens

verſetzen kann, nach Umſtänden kürzer, länger, ſeltner, öfter, unvollſtändiger, vollſtändiger; — je länger, je öfter, je vollſtändiger aber, ſo niedriger ſteht ſchon ſeine Seele. Das Extrem wäre, daß er immer und vollſtändig in dieſem Zuſtande bliebe; dann aber wäre ſeine Seele eben nur noch eine Pflanzenſeele, was ſie nicht iſt und ſein ſoll; genug, das dem Menſchen zeitweis mögliche Verſinken in ſolchen Zuſtand beweiſt doch im Allgemeinen die Möglichkeit deſſelben; und die tiefſte Seelenſtufe wird ſich nun eben dadurch von jeder höhern unterſcheiden, daß ſie dauernd und vollſtändig darin verharrt, gar nicht die Fähigkeit hat, ſich darüber zu erheben, indeß eine höhere Seelenſtufe, wenn ſchon nicht immer auf ihrer vollen Höhe ſtehend, und zeitweis wohl ſelbſt ganz oder annäherungsweiſe bis zur tiefſten Stufe zurückſinkend, doch die Fähigkeit behält, ſich zu erheben, und unter normalen Verhältniſſen dieſe Fähigkeit auch ſicher äußern wird.

Jede höhere Seelenſtufe ſchließt überhaupt die Vermögen der niedern in gewiſſer Weiſe mit ein, und hat nicht nur die Fähigkeit, ſich zeitweiſe auf die niedere herabzuſtimmen, ſondern hebt auch mit ihrer Entwicklung von der niederſten an, um erſt allmälig zur höchſten, die ihr zu erreichen möglich, vorzuſchreiten. Dies geſtattet uns, eine wenigſtens bis zu gewiſſen Grenzen adäquate Vorſtellung von dem Zuſtande der Pflanzenſeele zu faſſen und dadurch dem Gedanken ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit hier in ähnlichem Sinne zu Hülfe zu kommen, als dies beim vorigen Argumente durch den Hinweis auf die Seele des Weibes der des Mannes gegenüber geſchahe, wenn ſchon immer zuzugeſtehen iſt, daß eine vollſtändige Uebereinſtimmung des Zuſtandes einer Seele, die einer höhern Entwickelung fähig iſt, zu keiner Epoche und Zeit ihres Lebens mit einer ſolchen, die dazu unfähig iſt, ſtattfinden kann. Doch

dürfte der Zuſtand des neugeborenen Kindes, das ganz receptiv in einem Fluſſe und Wechſel ſinnlicher Empfindungen und Triebe aufgeht, weder Vorblick in die Zukunft, noch Erinnerung an eine Vergangenheit, noch objective Vorſtellungen von einer Außenwelt hat, die ihm vielmehr anfangs nur den Eindruck einer ſinnlichen Farbentafel machen kann, am beſten geeignet ſein, den Zuſtand der, immer Kind bleibenden, Pflanze zu verſinnlichen.

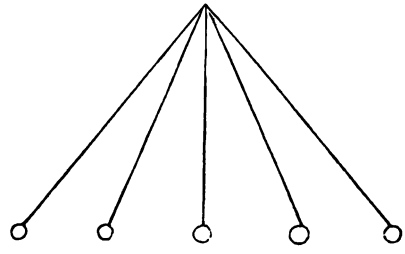
Bleibt doch auch das Weib, womit wir früherhin die Pflanze verglichen, aus gewiſſem Geſichtspuncte immer Kind, ſo daß durch die Verbindung beider Geſichtspuncte des Vergleiches die Analogie ſich nur verſtärkt.

Gewiß iſt der Vergleich der Pflanze mit dem neugeborenen Kinde in jeder weſentlichen Hinſicht treffender, als der Vergleich der Pflanze mit einem an der Mutter hängenden Embryo. Auch das neugeborene Kind hängt noch an der Mutter und ſaugt die Nahrung aus ihr, aber es hat zugleich alle Sinne für die Lebensreize offen, wie die Pflanze. Und wenn zuzugeſtehen iſt, daß die Art der Einwurzelung der Pflanze in der Erde, ſoll dieſe überhaupt die Mutter der Pflanze bedeuten, der Einwurzelung des Embryo in der Mutter nach äußerlicher Beziehung ähnlicher iſt, als der Weiſe, wie das neugeborene Kind an der Mutter hängt, ſo ſteigt die Pflanze mit ihren über die Erde frei in Licht und Luft hinauswachſenden Theilen um ſo ſchroffer über jede Aehnlichkeit mit dem Embryo auf, und erſcheint hienach auch ihrer Einwurzelung nach nur als ein, von der mütterlichen Erde feſter, als ein von der menſchlichen Mutter gehaltenes, in Licht und Luft geborenes Kind. Nur der Keim des Saamens, ſo lange er die Hülſe und Erde nicht durchbrochen hat, mag triftig mit dem Embryo verglichen werden. Im Uebrigen iſt die Erde mit einer Mutter der Pflanze nur aus ſehr beſchränktem Ge-

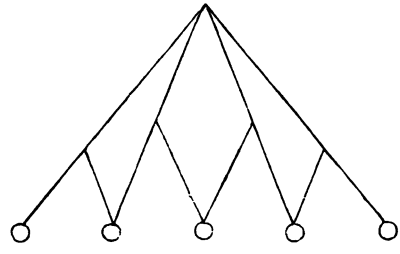
ſichtspuncte vergleichbar. Das menſchliche Kind erwächſt zu einem Weſen, wie die Mutter, die Pflanze aber nicht zu einer Erde.

Manche abſtracte Symbole können wiederum der Erläuterung unſeres Arguments zu Hülfe kommen.

Wollen wir ein räumliches Bild oder Symbol, ſo wäre dies das Bild einer Pflanzenſeele:



Das Bild einer nächſt höhern Seelenſtufe dies:



Das Bild einer Menſchenſeele würde durch einen viel höhern Bau ſich überſteigender Verbindungsglieder repräſentirt werden müſſen, in welchem dieſe übrigens nicht conſtant, ſondern je nach der zeitweiligen Höhe und Geſtaltung des Bewußtſeins wechſelnd wären. Es iſt aber nicht nöthig, auf die Ausarbeitung ſolcher Symbole Fleiß

u verwenden, da ſie natürlich doch nur eine ganz unge-
ährе Verſinnlichung von geringer Tragweite der Triftig-
eit gewähren können. Bei aller ihrer Rohheit können ſie
ızwiſchen etwas beitragen, eine Vorſtellung von der Pflan-
enſeele faſſen zu laſſen und die Foderung derſelben zu
ellen, indem ſie anſchaulich machen, daß es eine tiefſte
eelenſtufe giebt, zu der ſich im Menſchen- und Thier-
eiche nur die höheren Stufen finden. Denn das Thier
ombinirt doch verſchiedene Empfindungen, Vorſtellungen,
riebe nach verſchiedenen Richtungen, in verſchiedenen
bſichten, aus verſchiedenen Geſichtspuncten, und die
eeleneinheit tritt als höher Verknüpfendes über dieſen
erknüpfungen auf. Nur in der Pflanzenſeele können
ir eine unmittelbare Verknüpfung der ſinnlichen Empfin-
ungen und Triebe durch die Seeleneinheit finden, und
ie Seele der Pflanzenthiere, anſtatt die Seele der Pflan-
n zu erſetzen, wozu die Pflanzenthiere auch deren Organiſa-
on und Lebensverhältniſſe erſetzen müßten, iſt nur geeignet,
ızu überzuleiten, wie wir im folgenden Argumente zeigen.

Ein noch abſtracteres Symbol läßt ſich, wie folgt, finden:

Eine Zahlenreihe kann durch eine einheitlich identiſche Be-
ehung zwiſchen allen einzelnen Zahlen unmittelbar abſchließen,
er auch erſt mit einer Beziehung zwiſchen Beziehungen abſchließen.

Ein Beiſpiel erſter Art iſt die natürliche Zahlenreihe

1 2 3 4 5 . . . .

elche unmittelbar mit der Differenz 1 als gemeinſamer Beziehung
oiſchen allen ſich folgenden Zahlen abſchließt.

Ein Beiſpiel zweiter Art die minder einfach gebaute Zahlen-
ihe

1 2 4 7 11 16 . . . .

elche zunächſt gar keinen identiſchen Abſchluß zu haben ſcheint;
nn nimmt man die Differenzen der aufeinanderfolgenden Zah-
n, ſo erhält man eine Reihe neuer verſchiedener Zahlen

1 2 3 4 5 . . .

Nun aber ſchließt dieſe mit der identiſchen Differenz 1 ab,
ıd vermittelt alſo hier den Abſchluß der Grundzahlen in einer

identiſchen Beziehung, welcher bei der vorigen Reihe unmittelbar ſtatt hatte, durch eine höhere Zwiſchenbeziehung. Bekanntlich der Unterſchied der arithmetiſchen Reihen erſter und zweiter Ordnung. Man kann die Ordnung beliebig ſteigern, und ſo iſt z. B.

1 2 4 8 15 26 42 . . .

eine Reihe dritter Ordnung, wo ſich noch eine Vermittelung mehr als in der Reihe zweiter Ordnung einſchiebt. Die Pflanzenſeele nun entſpricht einer Reihe erſter, die Thier- und Menſchenſeele einer ſolchen höherer und reſpectiv auf unſerer Erde höchſter Ordnung. Warum aber ſollte es keine Reihen erſter Ordnung im Pſychiſchen geben, wenn es doch Reihen höherer Ordnung im Pſychiſchen giebt? Verſteht ſich, daß durch das Bild blos das Verhältniß des Niedern und Höhern, nicht der Wechſel und die Freiheit der Seele repräſentirt werden kann, und, weil das Bild ſolche nicht hat, der Seele deshalb ſolche nicht abgeſprochen werden kann. Ein Bild bleibt ein Bild.

Die Möglichkeit eines einfachen ſinnlichen Seelenſpieles zugeſtanden, kann man weiter einwenden: was ſoll es? Im Menſchen und Thiere ſteht das Sinnesleben dem höhern Seelenleben nur zu Dienſten und hat ohnedem weder Sinn, noch Zweck, noch Bedeutung. Ein höheres Seelenleben beſteht aber nicht in einfacher Einheit eines ſinnlichen Seelenſpiels, ſondern in einem Wechſel, Auf- und Abſteigen im Bereiche der höheren Verknüpfungen. Was ſoll eine Seeleneinheit, die nichts als Sinnliches verknüpft, in einer vernünftigen ſinn- und zweckvollen Weltordnung?

In der That, was ſollte ſie darin? — Es ließe ſich erwiedern, einmal, daß man eine kaum minder ſchwere Frage ſchon in Betreff der Thierſeelen aufwerfen könnte: was ſoll eine unvernünftige Thierſeele in einer vernünftigen, ſinn- und zweckvollen Weltordnung? Doch giebt es unvernünftige Thierſeelen. Zweitens, daß die Frage, ob etwas iſt, nicht von der Frage, was es ſoll, abhängig zu *machen* iſt. Wir wiſſen dazu viel zu wenig, was die

Dinge ſollen. Inzwiſchen glaube ich, daß man in einem Gebiete, wo ſich die Frage des Seins minder exact nach Thatſachen entſcheiden läßt, als in andern Gebieten, und nach einmal gefaßter Grundanſicht von einer vernünftigen, ſinn- und zweckvollen Weltordnung, allerdings Fragen und Foderungen, die im Sinne einer ſolchen Ordnung geſtellt ſind, Rechnung zu tragen, wenn ſchon keine Rechnung darauf zu ſtellen hat; nur muß man dann auch die Antwort in dieſem Sinne geſtatten. Und ſo antworte ich: eben weil nicht nur Pflanzenſeelen, ſondern auch Thierſeelen in ihrem relativ niedrigen Stande und ihrer Vereinzelung ein bedeutungsloſes Weſen abgeben würden, meine ich, was ich noch aus vielen andern Gründen meine, daß dieſe ganzen niedern Seelenzuſtände, ja ſogar die ganzen dieſſeitigen Seelenzuſtände des Menſchen nur zur Baſis des höhern Lebens eines höhern und endlich höchſten Geiſtes gehören, in dem ſich Vermittelungen und Verknüpfungen zwiſchen allen einzelnen Seelenleben noch von ganz andrer Höhe und ein Wechſel, Auf- und Niederſteigen im Bereich derſelben von ganz andrer Bedeutung finden, als in dem einzelnen Menſchengeiſte. Aber die Begründung und Ausführung hievon gehört nicht in die Lehre von der Pflanzenſeele.

Dem Geſichtspuncte unſeres Arguments entſpricht der ganze Bau, die ganze Lebensſtellung und Lebensführung der Pflanze. Sie hat keine Augen und Ohren, ſich in der Außenwelt zu orientiren und objective Vorſtellungen aus ihr zu ſchöpfen, keine Füße, ſich nach im Raum und der Zeit fernabliegenden Zwecken, die ſie nicht hat, zu bewegen. Der Kreislauf der Vorſtellungen im Menſchen und Thiere, der immer Vergangenes zurückführt, bedarf unſtreitig als Unterlage eines phyſiſchen Kreislaufes; die Pflanze kann mit dem einen auch den andern miſſen.

So fehlt ihr auch das Gehirn, in welches beim Thiere die Empfindungsreize von verſchiedenen Seiten her ihre Wirkungen fortpflanzen, um in geordneten Nachwirkungen aufbehalten und zu höheren Combinationen verwendet zu werden; ſie hat nicht einmal Ganglien, welche bei niedern Thieren eine Annäherung an die Leiſtung des Gehirnes gewähren; ſie hat darum auch keine Nerven, weil es mit Wegfall der Combinationscentra auch der Bahnen dazu nicht mehr bedarf. Sie hat eben nicht mehr, doch hat ſie in etwas andrer Form noch eben ſo viel als der nervenloſe Polyp auch hat, in dem es zur Differenzirung von Nerven, Gefäßen, Muskeln, Knochen u. ſ. w. nicht gekommen iſt, und der dennoch empfindet.

Indeß aber der Pflanze dieſer ganze innere Aufbau und Ausbau von Organen und Functionen, welche den höheren Vermögen der Seele dienen, verſagt iſt, ſtrebt und lebt und geht ſie ſo ganz auf mit unerſchöpflich neugeborenen, für die Einwirkung der Sinnesreize empfänglichen Organen im Verkehr mit der Außenwelt, entwickelt eine ſolche Ausdehnung, Freiheit, Mannichfaltigkeit und ſelbſt Abſtufung derſelben, daß Menſch und Thier mit ihrem eng abgeſchloſſenen, keiner Erweiterung fähigen, Sinneskreiſe ihr darin nicht von fern nachkommen. Nicht nur bietet ſie für die kleinen Augen des Thieres dem Lichte breite, für den Lichtreiz empfängliche, im Lichte ergrünende, nach dem Lichte ſich wendende Flächen und in der Blüte ein noch höheres Organ zu ſeiner Aufnahme dar, iſt ſie mit dem ſteifen Stengel, den erzitterungsfähigen Blättern geeigneter, Erſchütterungen durch ihre ganze Maſſe fortzupflanzen, als das Thier, das nur das kleine Trommelfell dazu darbietet, ſondern läßt auch ihr Duften zur Zeit der Geſchlechtsreife ahnen, daß ihr ein receptiver Sinn dafür *nicht abgeht*, kann man daraus, daß ihr ganzes Leben

h im geſchlechtlichen Proceß gipfelt, (ſelbſt Wärmeentickelung und Reizbewegung hiebei hervorbrechen können) ließen, daß ſich auch die Empfindung hier gipfelt, und wahrſcheinlich halten, daß die Erquickung durch Thau nd Regen und die Berührung, das Saugen des Inſectes icht ohne Ausbeute für die Empfindung ſein werden.

Während alſo der Pflanze die Entwicklungsfähigkeit es Menſchen und Thieres zum Höhern abgeht, entfaltet ie dagegen die niedere Stufe der Organiſation und des Lebens, auf der ſie zu bleiben beſtimmt iſt, reicher und breiter phyſiſcherſeits, und demgemäß auch unſtreitig pſychiſcherſeits, was in gewiſſem Sinne eine Compenſation für die verſagte Höhe gewährt, und ſtellt ſo in Verhältniß zum Thiere gleichſam eine niedrige aber breite Pyramide in Verhältniß zu einer hohen aber ſchmalen dar.

Statt für die Pflanzenſeele pflegt das Argument der Abſtufung philoſophiſch etwa in folgender Wendung gegen dieſelbe geltend gemacht zu werden, und ich glaube ſogar, daß dies der Hauptgeſichtspunct iſt, auf den ſich die Philoſophie heute noch bei der Leugnung der Pflanzenſeele ſtützt.

Dem Menſchen kommt die Stufe des vernünftigen, dem Thiere die des ſinnlichen Seelenlebens zu, alſo bleibt für die Pflanze nur noch die Stufe eines empfindungsloſen Lebens mit bloßer Lebenskraft übrig. Dieſe Stufe iſt in einem vernünftigen Plan der Organiſations- und Lebensſtufen als unterſte gefodert und die Pflanze ſtellt ſie dar.

Aber einmal kommt, wie gezeigt, dem Thiere nicht bloße Sinnlichkeit zu, und ſtellt es die unterſte Seelenſtufe, die in einem vernünftigen Plan der Organiſations- und Lebensſtufen gefodert werden kann, noch nicht dar, und zieht man überhaupt in jener Aufſtellung drei See-

lenſtufen, die ſich unterſcheiden laſſen, untriftig in zwei zuſammen; zweitens iſt der Begriff eines empfindungsloſen Lebens und einer empfindungsloſen Lebenskraft auf keine Klarheit zu bringen, und die letztre in verdienten Verruf gekommen; für einen unklaren verrufenen Begriff kann man aber keinen beſondern Repräſentanten fodern. Zur Repräſentation einer bleibenden Empfindungsloſigkeit ſind die Körper des unorganiſchen Reiches, Kryſtalle, Steine u. ſ. w. da. Was nun noch außerdem für ein empfindungsloſer Zuſtand von der Pflanze repräſentirt werden ſoll, iſt nicht abzuſehen. Der Schlafende und Embryo beweiſt zwar, daß es zwiſchen dem Tode des unorganiſchen Reiches und dem wachen Leben der organiſchen Geſchöpfe noch etwas in der Mitte giebt; das iſt aber eben nichts Anderes, als die Möglichkeit, zu erwachen; und zu deren Repräſentation ſind eben der Schlafende und Embryo da. Nun ſollen die Pflanzen dieſen Zuſtand der Möglichkeit noch außerdem unter der Form der Unmöglichkeit repräſentiren! In der That fällt die empfindungsloſe Lebenskraft ganz in jene Trübe, in der die heutige Philoſophie ihre Fiſchzüge thut, und iſt vielmehr auf die Vorausſetzung der Empfindungsloſigkeit der Pflanze gebaut, als daß dieſe ſich darauf gründen ließe.

Nach der heutigen Philoſophie würde ſich die Reihe ſo ſtellen: immer und völlig ſchlafende Körper, die des unorganiſchen Reiches; noch einmal immer und völlig ſchlafende Körper, die Pflanzen; abwechſelnd wachende und ſchlafende Körper, Thiere und Menſchen; die Thiere mit ſtetem Schlafe der höheren Vermögen.

Ich ſtelle die Reihe ſo: immer und völlig ſchlafende Körper, die des unorganiſchen Reiches; abwechſelnd wachende und ſchlafende Körper, die des organiſchen Reiches; die Pflanzen mit ſtetem Schlafe der höheren, die

Thiere mit ſtetem Schlafe der höchſten Vermögen. Gott und ſeine Engel wachen ewig.

Ich denke, dieſe Reihe nimmt ſich noch etwas beſſer aus, als die vorige; da das aber nicht entſcheiden kann, gilt es nachzuſehen, wozu die Thatſachen beſſer ſtimmen; und alle unſere Argumente beruhen in dem Aufzeigen dafür gehöriger Thatſachen.

Aber, ſagen die Gegner, factiſch zeigt doch die Pflanze, man ſuche wo und wie man will, keine Organe und Functionen, welche beim Thiere auch nur mit der niedrigſten Seelenerſcheinung in Beziehung ſtehen, iſt dagegen ganz aus ſolchen aufgebaut, welche im Thiere ausſchließlich der unbewußten Seite des Lebens anheimfallen und dienen, und die man eben deshalb, weil die Pflanze nur aus ſolchen beſteht, vegetative genannt hat, als da ſind die Organe und Functionen der Ernährung, des Stoffwechſels, des Saftlaufs, Athmens, Wachsthums. Beſteht aber die Pflanze nur aus dem empfindungsloſen Theile des Thieres, warum ſoll ſie empfinden? Ja, wenn ſich Fechner begnügt hätte, der Pflanze eine plaſtiſche, eine vegetative Seele zuzuſchreiben, die in der Verknüpfung und Führung von Proceſſen der genannten Art beſteht und lebt, ſo könnte man es gelten laſſen; aber eine empfindende? nein; dann müßte die Pflanze doch etwas Anderes thun, als wachſen und ſich nähren. Die Pflanze ſtellt vielmehr die Stufe eines rein vegetativen Lebens für ſich dar, über die im Thiere noch das höhere Einmale, durch Empfindungen und Willkühr charakteriſirte, Leben aufſteigt.

Nun aber — um vom Letzten anzufangen — warum gibt der Menſch nach dieſem ſchönen Beiſpiel, was ihm die Natur giebt, nicht auch neben ſeine Statuen auf Poſtamenten noch eben ſo viel leere Poſtamente, neben ſeine

Wohnungen auf Fundamenten noch eben ſo viel Fundamente ohne Wohnungen darüber hin? Oder warum ſchreibt man der Natur als Weisheit zu, was beim Menſchen größte Thorheit heißen würde? Der Einwand ſelbſt erkennt an, das Vegetative habe im Thiere nur die Bedeutung eines Unterbaues einer empfindenden Seele; wie kommt es in der Pflanze dazu, ſich ſeelenlos daneben hinzuſtellen? In Wahrheit hat es blos jene Bedeutung. Abgeſehen, daß alles Vegetative im Thiere dahin zuſammenſtimmt, den Organismus als Träger einer empfindenden Seele herzuſtellen und zu erhalten, dienen die wichtigſten vegetativen Organe ſogar unmittelbar noch ſpeciellen Empfindungen, wie die zugleich ausdünſtende, einſaugende und fühlende Haut, oder gipfeln ſich in ſolchen, wie der verdauende Darmkanal in der ſchmeckenden Zunge und dem ſchmeckenden Gaumen, das Athemorgan in der riechenden Naſe. Warum ſollten die vegetativen Organe in der Pflanze zu dem nicht taugen, wozu ſie in dem Thiere taugen? Und zwar ſind es beim Thiere allgemein die der lichten Außenwelt zugewandten Theile der vegetativen Organe, welche die Empfindungsfähigkeit zeigen; indeß den in die dunkle Tiefe verſenkten Theilen ſolche abgeht, oder nur eine gewiſſe Betheiligung an den Gemeingefühlen zuſteht. Nun aber zeigt die Pflanze in der in die dunkle Tiefe verſenkten Wurzel einerſeits und dem ſich frei in die lichte Außenwelt erhebenden Stengel mit frei ſich darein ausbreitenden Blättern und einer Gipfelung in der offenen Blüte andrerſeits denſelben Gegenſatz vegetativer Theile, an welchen ſich bei dem Thiere der Gegenſatz einer Empfindung und Empfindungsloſigkeit knüpft, nur noch auffallender. Die Wurzel iſt ein wirkliches Poſtament, die Pflanze, ſelbſtändig neben dem Thiere ſtehend iſt es nicht.

Man erwidert: aber das ganze Pflanzenreich iſt's
och, und eben darum kein ſeelenleeres Poſtament, weil
as ſeelenvolle Thierreich darüber gebaut iſt. Das Pflan-
nreich muß die Nahrungsſtoffe für die Thierwelt vorbe-
iten, die ohnedem nicht beſtehen und leben könnten.

Unſtreitig; eben ſo, wie der Bauerſtand für den
tand der Gelehrten und Edelleute, die ohnedem nicht
eſtehen und leben könnten; wie die Pflanzenfreſſer für
ie Fleiſchfreſſer, die ohnedem nicht beſtehen und leben
nnten. Und doch empfinden die einzelnen Bauern die
Kühe und genießen den Lohn ihrer Arbeit ſo gut als
ie Gelehrten und Edelleute, empfinden nicht in gleicher
öhe, doch in gleicher Stärke; doch ſchmeckt dem Rinde
er Klee ſo gut, als das Rind dem Löwen, und empfin-
et es die Furcht vor dem Löwen mindeſtens eben ſo ſtark,
ls dieſer die Gier nach dem Rinde. Der Gegengrund
richt mit der Pflanze zugleich dem Löwen und dem Rinde
e Seele ab.

Dabei bleibt immer wahr, die Pflanze iſt phyſiolo-
ſch von Grund an nur aus Organen und Proceſſen des
egetativen Lebens aufgebaut, ihr ganzes Treiben in Be-
g zur Außenwelt, Erſchließen der Blüten, Schlaf und
achen, Duften, geſchlechtlicher Proceß phyſiologiſch nur
eſultanten vegetativer Proceſſe. Nicht minder aber kann
an beim Thier und Menſchen die höhern Thätigkeiten phy-
ologiſch nur als Reſultanten eigenthümlich disponirter
emiſcher oder Ernährungsproceſſe faſſen. Sogar die
ie Locomotion hängt an ſolchen Proceſſen, und bedarf
dazu der Elektricität, ſo muß ſie mit dadurch beſchafft
rden. Der Menſch läuft aus dieſem Geſichtspuncte
hyſiologiſch nicht anders als die Locomotive läuft;
d ſo dreht ſich freilich auch die Pflanze nicht anders

nach dem Lichte, als das Wettermännchen unter dem Ei
fluſſe des Wetters.

In der That, wenn man nicht aus Selbſterfahru
wüßte, daß ein Menſch empfindet, denkt, müßte man i
nach dem, was von ihm phyſiologiſch erfaßlich und v
folgbar iſt, nicht minder vom Grund aus bis zum Schluß u
Gipfel ganz aus Organen und Proceſſen des vegetativ
Lebens Vermittelungen und Reſultanten ſolcher Proce
aufgebaut halten als die Pflanze; denn was man noch me
darin ſieht, iſt eben nur das phyſiologiſch nicht Erfaßlic
und Verfolgbare, was man in der Pflanze nicht ſeh
will und ſehen kann, weil man nur das Auge der Phyſi
logie dazu mitbringt, indeß man ein ideales für das Th
und den Menſchen braucht.

Hiezu noch einige Zuthat von Schematen und Symbole
Schematiſch läßt ſich mit nur etwas abgeänderter Wendu
eines ſchon früher gebrauchten Schema ſagen: Das Thier iſt e
geſchloſſener empfindender Sack, in den ſich Theile einſtülpen, u
dieſe Einſtülpungen zweigen neue Einſtülpungen nach Innen v
ſich ab. Die Pflanze iſt ein geſchloſſener empfindender Sack, v
dem ſich Theile ausſtülpen, und dieſe Ausſtülpungen zweigen ne
Ausſtülpungen von ſich ab. Nun hängen die höheren Seelenph
nomene der Menſchen und Thiere daran, daß die innern Einſt
pungen mit einander in verwickelte Beziehung treten; für
Pflanze fehlt dieſe Bedingung höherer Seelenphänomene und
empfindende Sack geht ganz in äußerlichen Abzweigungen auf,
nur den niedern ſinnlichen dienen, welche im Verkehr mit
Außenwelt gewonnen werden, aber um ſo mehr Freiheit zur E
faltung haben.

Dies Schema iſt wie alle frühern nur relativ und cum gra
salis zu verſtehen. Auch das Thier zeigt manche Ausſtülpung
die dann eben auch (die Sinnesorgane receptiv, die Gliedmaß
activ) zum Verkehre mit der Außenwelt beſtimmt ſind; auch
Pflanze zeigt, namentlich in der Fructification, manche Einſt
pungen, Involutionen, und ich habe es für möglich erklärt (Nan
S. 342), und halte es noch für möglich, daß in dieſem ihren r

im Lebensalter eine Spur höherer pſychiſcher Function in ihr erwacht. Doch bleibt dies nichts als eine dunkle Vermuthung.

Man kann Thier und Pflanze in ihren höhern Formen noch aus einem andern Geſichtspuncte ſchematiſiren. Das Thier zeigt ſich nach drei auf einander ſenkrechten Richtungen verſchieden entwickelt, welche durch die Richtung der Wirbelſäule und ihrer Fortſätze bezeichnet werden. Die Längenrichtung der Wirbelſäule entſpricht der Hauptrichtung; im Sinne dieſer Hauptrichtung ordnen ſich die Theile mit verſchiedener Geſtaltung und Bedeutung einander über. Im Sinne der Querrichtung, angedeutet durch die Richtung der ſymmetriſchen Querfortſätze, findet zweiſeitige Symmetrie ſtatt. Im Sinne der Tiefenrichtung von der Hinterſeite nach der Vorderſeite oder Rückſeite nach der Bauchſeite, bezeichnet durch die einfachen Dornfortſätze, zeigt ſich einfacher Bau. In der Pflanze ſteht die Hauptrichtung mit einander ſich überordnenden Theilen ſenkrecht auf der Hauptrichtung des Thieres, parallel zur Hauptrichtung des Menſchen, für die beiden andern auf einander ſenkrechten Richtungen des Thieres oder Menſchen aber hat die Pflanze den Kreis, indem ſenkrecht auf die verticale Hauptrichtung alle Richtungen gleichgültig für ſie ſind, und die lineare Hauptrichtung und der Kreis verſchmelzen endlich zur Spirale, nach deren Typus bekanntlich die ganze Pflanze gebaut iſt. Dieſes Ineinanderſchmelzen der drei räumlichen Hauptdimenſionen im Schema der Pflanze, welche im Schema des Thieres beſtimmt unterſchieden ſind, kann uns zugleich die Unterſcheidungsloſigkeit räumlichere Verhältniſſe in der Seele der Pflanze ſymboliſiren.

Formel des Argumentes der Abſtufung. Wenn drei körperliche Organiſationsſtufen A, B, C (pflanzlicher, thieriſcher, menſchlicher Organismus) mit den zugehörigen Seelenſtufen b, c gegeben ſind, und dieſe noch eine Seelenſtufe a unter ſich übrig laſſen, welche von A entſprechend geſpiegelt wird, als b und c von B und C geſpiegelt werden, ſo läßt ſich annehmen, daß ſie auch entſprechend davon getragen wird. Sind alſo A, B, C, b, c in jenem Verhältniß ihrem Daſein nach gegeben, ſo folgt das zu A zugehörige Daſein von a daraus durch Schluß.

4. Argument des Zusammenhanges.

Indeß sich die bisherigen Argumente auf Verhältnisse der Gleichheit und Verschiedenheit zwischen den ausgesprochenen Formen des Thier- und Pflanzenreiches stützen, stützt sich dieses auf die Verhältnisse des Ueberganges oder Zusammenhanges zwischen beiden Reichen durch ein Zwischenreich, worin sich die Verhältnisse der Gleichheit und Verschiedenheit zwischen beiden mehr oder weniger vermischen und verwischen.

Bekanntlich nämlich grenzen Thier- und Pflanzenreich durch ein Zwischenreich an einander, dessen Geschöpfen sich zum Theil noch nicht einmal mit Sicherheit eine Stelle auf der einen oder andern Seite hat anweisen lassen, indeß bei andern, die man diesem oder jenem Reiche bestimmter zuweist, doch die Charaktere vielseitig in die des andern Reiches übergreifen, sich damit kreuzen, mischen, verwechseln.

Die noch zum Thierreiche gerechneten sogenannten Pflanzenthiere, deren schon mehrfach gedacht worden ist, stimmen doch in der Einfachheit des Baues, dem Mangel eines Centralorganes, geschlossenen Kreislaufes und (zum Theil) der Nerven, in der verzweigten Form, oft selbst mit blumenartigen Haupttheilen, dem Festsitzen, der Vereinigung beider Geschlechter in demselben Individuum (Hermaphroditismus), der Möglichkeit, sich durch Sprossen, so wie durch künstliche Theilung zu vervielfältigen, dem Generationswechsel*), selbst manchen Particularitäten der

*) Die Pflanze hat nämlich in der Folge der Blätter, Blüten und Früchte ein Analogon des sogenannten Generationswechsels der niedern Thiere, nur gemäß des früher bemerkten allgemeinen Unterschiedes der Pflanzen von den Thieren, mit Fortbestand der frühern Entwickelungsstufen bei Auftreten der spätern.

chemiſchen Conſtitution, vielfach, die einen von dieſer, die andern von jener Seite, manche durch eine Vereinigung faſt aller dieſer Puncte mit den Pflanzen überein, indeß von der andern Seite viele zum Pflanzenreiche gerechneten Geſchöpfe des Zwiſchenreiches ſich durch freie Locomotion in ihren früheren Entwickelungszuſtänden, als Schwärmſporen, Zooſporen, und nach neueren Unterſuchungen durch ſehr ſchlagende Aehnlichkeiten im Befruchtungsproceſſe (Pringsheim), den Thieren nähern.

So weit nun die uns geläufigen Zeichen der Beſeelung im Zwiſchenreiche reichen, ſehen wir nur eine niedrigere Stufe, nicht eine Abnahme der Intenſität des Seelenlebens dadurch angezeigt, vielmehr geben die Pflanzenthiere noch gleich entſchiedene und kräftige Zeichen ſinnlicher Empfindung und ſinnlichen Triebes durch die Mannichfaltigkeit, Lebhaftigkeit und Weiſe ihrer Bewegungen, ihre Empfindlichkeit gegen Sinnesreize, ihre Raub- und Freßgier kund als höher ſtehende Thiere (vergl. S. 32), und da ſich im Uebergange zum entſchiedenen Pflanzenreiche der Trieb zur Locomotion nur in einen gleich lebhaften Wachsthumstrieb umſetzt, haben wir bei dem ſonſt ganz allmäligen Uebergange beider Reiche nach phyſiſchen Beziehungen auch keinen Grund, an einen plötzlichen Abſchnitt nach pſychiſchen Beziehungen zwiſchen beiden Reichen zu glauben, d. h. an einen ſolchen, von wo an die pſychiſche Intenſität ſei es plötzlich aufhörte oder ſich verminderte. Zumal, wenn wir bemerken, daß die Organiſation und Lebensſtellung ſich von den Geſchöpfen des Zwiſchenreiches durch das Pflanzenreich wieder nur in neuer Richtung zu erheben anfängt, ſo daß die höher ſtehenden Pflanzen, Stauden, Bäume weit über den Geſchöpfen des Zwiſchenreiches ſtehen, wenn ſchon im Ganzen die Organiſation im Pflanzenreiche nach den Merk-

malen, nach denen man die Höhe derſelben zu meſſen pflegt, nicht ſo hoch anſteigt, als im Thierreiche. Das Zwiſchenreich ſtellt ſich mit einem Worte vielmehr als eine Brücke zwiſchen zwei verſchiedenen Seelenreichen, denn als ein Spalt zwiſchen einem Seelenreiche und Todtenreiche dar.

Dieſes Argument ſetzt den Schluß, der uns unbewußt und unwillkührlich vom Menſchenreich durch das ganze Thierreich durch den Glauben an Beſeelung feſthalten läßt, nur mit Bewußtſein über das Thierreich hinaus fort. Der Wurm iſt dem Menſchen ſo unähnlich, daß wir ohne die Mittelglieder zwiſchen Menſch und Wurm an ſeiner Beſeelung zweifeln würden. Nun aber ſchieben ſich ſo viel und ſo allmälig ſich abändernde Zwiſchenglieder zwiſchen beiden ein, daß nirgends eine Gränze zu finden, wo man abſchneiden könnte, indem ſich unter Wahrung nur der allgemeinſten Seelenzeichen die Zeichen beſondrer Ausprägung des Seelenlebens eins nach dem andern in andre umſetzen, bis für den Menſchen der Wurm da iſt. Nun haben ſich in den Pflanzenthieren endlich alle Specialzeichen der thieriſchen Beſeelung ſchon mit denen der pflanzlichen ausgetauſcht, bis auf die Locomotion; endlich tauſcht ſich auch dieſe mit dem Wachsthumstriebe aus und die volle Pflanze iſt da.

Formel des Argumentes des Zuſammenhanges. Wenn A und B durch allmäligen Uebergang zuſammenhängen, und a ſich bis zum Uebergange ungeſchwächt erhält, ſo wird b nicht auf einmal nichts ſein, ſondern mit dem a ein b zuſammenhängen. Wenn alſo A, B, a in jenem Verhältniſſe ihrem Daſein nach gegeben ſind, ſo iſt das zu B zugehörige Daſein von b durch Schluß zu finden.

5. Argument der Causalität.

Dies Argument bezieht sich auf ursachliche oder Urungsverhältnisse. Ein Grund, die Beseelung eines Wes anzunehmen, liegt zwar nicht allein, aber in Verdung mit andern Gründen, darin, daß es von zugenden beseelten Wesen erzeugt ist und solche zu erzeun vermag; ein Gegengrund kann nicht nur darin gecht werden, daß es Product des Unbeseelten ist, sondern ch darin, daß es nur eine Vorstufe bewußter Beseeg bildet, wie der Embryo. Nun kann der Umstand, ß die anerkannt beseelten Menschen und Thiere s der Natur herausgewachsen sind, mit andern Grün selbst als ein Grund für die Gottbeseelung der Natur ltend gemacht werden, und diese gottbeseelte Natur wird nn auch im Stande sein, beseelte Pflanzen zu erzeugen, daß von hier aus keine Schwierigkeit besteht. Sollte er das Pflanzenleben sich blos als embryonische Vorfe verhalten, so könnte es blos als embryonische Vorfe des Thierlebens gedacht werden; aber weder ist das nze Thierreich vom Anfange an aus dem Pflanzenreiche tstanden, sondern beide von gleichem Datum in der höpfungsgeschichte und parallelem Entwickelungsgange n einfachsten Formen aus durch sich steigernde Stufen : Organisation, noch entsteht heutzutage das einzelne ier aus der Pflanze, sondern abermals verfolgen beide n einem analogen Zustande aus einen parallelen Entckelungsgang durch sich steigernde Stufen der Organiion.

Sofern nnn die Entwickelung des Thieres nach körlicher Seite eine zugehörige Entwickelung nach psychier Seite nicht nur spiegelt, sondern auch trägt, werden r anzunehmen haben, daß die zum Thiere parallele ntwickelung der Pflanze nach körperlicher Seite nicht

minder die psychische Entwickelung trägt, als deren Ausdruck, Spiegel, Symbol sie angesehen werden kann.

Schematisch kann man sagen: Pflanzenreich und Thierreich stellen zwei, nicht aus einander herausgewachsene, sondern gemeinsam im unorganischen Reiche wurzelnde, von einem gemeinsamen Knoten, dem des Zwischenreichs, divergirende Zweige dar, deren einer höher und nach entgegengesetzter Seite als der andre, dafür breiter entfaltete, sich der Erde näher haltende und sie mehr deckende, aufschießt, jener die activere höhere, geistigere, dieser die receptivere sinnlichere Seite des irdischen Seelenlebens zugleich spiegelnd und tragend.

Formel des Argumentes der Causalität. In sofern sowohl die ganzen Reiche als die einzelnen Individuen des thierischen A und pflanzlichen B, anstatt aus einander hervorgegangen zu sein, einen nachbarlichen parallelen Entwickelungsgang, mit ursprünglich gemeinsamer Entstehung aus dem irdischen Reiche C zeigen, mit dem A aber sich ein a entwickelt, wird man auch im B nicht eine Vorstufe des A zu sehen, sondern zur parallelen Entwickelung von B mit A auch die parallele Entwickelung eines b mit a anzunehmen haben.

6. Argument der Teleologie oder Zweckmäßigkeit.

Dieses Argument bezieht sich auf die Zweckverhältnisse, in denen sich die Pflanze dem Menschen und Thiere analog zeigt, und läßt sich aus diesem Gesichtspuncte dem Argumente der Analogie oder Aehnlichkeit unterordnen, ist daher schon subsidiär bei diesem zugezogen worden, kann aber auch, sofern man den Gesichtspunct der Zweckmäßigkeit als Hauptgesichtspunct in's Auge faßt, als ein besondres, wie folgt, dargestellt werden.

Wir finden erfahrungsmäßig, inductoriſch, daß bei den Menſchen und Thieren der ganze Bau, die ganze Lebensſtellung, der ganze Lebensproceß zweckmäßig zu Gunſten einer Seele eingerichtet iſt, daß alle Organiſationsmittel ſo unter ſich und mit den Außenbedingungen combinirt ſind, daß eine Seele dabei beſtehen, ſich entwickeln und Anlaß zur Entſtehung neuer Seelen werden kann, gleichviel, wie man die Beziehung von Leib und Seele hiebei deuten, wovon man das Daſein der Zweckeinrichtungen ſelbſt abhängig machen will, kurz, die Erfahrung lehrt es. Sofern wir aber ähnlichen Veranſtaltungen, Einrichtungen, einer ähnlichen Combination der Organiſationsmittel unter ſich und mit den Außendingen bei den Pflanzen begegnen, dürfen wir auch nach Analogie vorausſetzen, daß ſie eben ſo zu Gunſten einer Seele beſtehen.

In der That aber ſtehen die Pflanzen in dem, was wir als zweckmäßige Veranſtaltung, Einrichtung, Combination bei den Menſchen und Thieren betrachten und einem Seelenleben dienen ſehen, den Thieren nicht nur im Allgemeinen, ſondern auch nach gar manchen beſondern Beſtimmungen gleich, welche ſich auf die beſondern Zwecke eines wachen Seelenlebens beziehen, wie dies namentlich von der zweckmäßigen Stellung, Wendung, Aufſchließung geeigneter Organe gegen äußere Sinnesreize und den Verhältniſſen der Fortpflanzung gilt. Die ganzen Geſchlechtsverhältniſſe im Menſchen- und Thierreiche ſtimmen factiſch zu dem Zweck zuſammen, auf dem Gipfel eines wachen Seelenlebens ein ſolches weiter fortzupflanzen; wir dürfen nach Analogie vorausſetzen, daß die nicht minder ſorgfältig getroffenen und analogen Veranſtaltungen in der Pflanzenwelt nicht minder dazu beſtimmt ſind, auf dem Gipfel eines wachen Seelenlebens ein ſolches weiter fortzupflanzen.

Formel des Arguments der Teleologie. Sofern B dem A in ſolchen Zweckeinrichtungen analog iſt, welche in A mit dem Daſein eines a in Beziehung ſtehen, dürfen wir auch eine analoge Beziehung derſelben in B zu einem b vorausſetzen.

Das wären meine ſechs poſitiven Argumente für das Daſein einer Pflanzenſeele und der Kreis der Argumentation damit geſchloſſen, ſo weit ich es vermochte, ihn zu ſchließen. Die ganze Organiſation, das ganze Leben und die ganze Lebensſtellung der Pflanze in ihrer Beziehung zum Thier, zum Menſchen, zur ganzen äußeren Natur nach allen allgemeinen Geſichtspuncten, die hiebei in Frage kommen können, denen der Aehnlichkeit, Verſchiedenheit, des Zuſammenhanges u. ſ. w., die allgemeinſten Verhältniſſe des Seelendaſeins ſelbſt, ſeine Gegenſatz- und Stufenverhältniſſe, gingen in die Argumentation mit ein. Da wir das Daſein der Seele nirgends als in uns ſelbſt erfahren können, mußte uns das Sichtbare überall als Zeichen, als Spiegel, als Symbol des Unſichtbaren gelten; doch nicht begnügt damit, das Unſichtbare vom Sichtbaren geſpiegelt zu ſehen, haben wir überall dazu den Geſichtspunct aufgeſucht, der uns verſichern kann, daß es auch von ihm getragen wird.

Ich nenne das ein Stück Naturphiloſophie und zugleich ein Stück jener Philoſophie, die ich der Philoſophie, wie ſie im Durchſchnitt heutzutage beſteht, entgegenſtelle; darin entgegenſtelle, daß ſie, ſtatt über die Thatſachen zu philoſophiren, wie die heutige Philoſophie thut, aus den Thatſachen heraus philoſophirt, die Begriffe über das Thatſächliche auf dieſes ſtützt, und durch Verallgemei-

nerung, Verknüpfung, Analyse des uns Gegebenen zu dem nicht uns, aber doch in der Natur der Dinge Gegebenen, unsere beschränkte Erfahrung Ueberreichenden und Uebersteigenden zu gelangen sucht, damit bis zum Allgemeinsten, Höchsten, Letzten vorzudringen sucht, unter steter Rücksicht auf die Wahrung unserer höheren und praktischen Interessen. Es ist der Weg der Empirie, aber einer vernünftigen Empirie. Die Lehre von der Pflanzenseele ist nur ein kleines Beispiel dessen, wozu dieser Weg führt. Er wird uns zu Weiterem und Höheren noch führen.

Schlägt man, wie man kann, das sechste vorstehender Argumente zum ersten, so kann man nicht uneben die fünf Argumente, auf die sie sich hiermit reduciren, mit den fünf Fingern einer Hand vergleichen, die ihren Gegenstand in einem Zusammenhange erfassen, der in Etwas begründet ist, was hinter den einzelnen liegt, und als dessen Sprossen sie nur anzusehen sind. Dies Dahinter ist die Ansicht von einer Gottbeseelung der ganzen Welt. Das erste Argument ist der Hauptfinger, wirkt für sich allein mit dem größten Nachdruck, und muß bei allen andern helfen; doch helfen sie ihm wieder. Im dritten gipfelt sich die Argumentation; das vierte und fünfte sind für sich die schwächsten Finger, zufällig Alles, wie bei der wirklichen Hand.

Die Formeln, in welchen ich die Argumente zusammengezogen, zeigen, daß die Schlüsse, auf denen ich dabei fuße, im Grunde sehr einfach sind und sich unter Voraussetzung der Erfahrungs-Thatsachen, zu deren Vorführung die vorgängige Erörterung gedient hat, in wenig Worte scharf zusammenfassen lassen. Ohne mathematische zu sein, nähern sie sich doch einigermaßen der Form der mathematischen, indem sie so zu sagen aus mindestens drei Gliedern einer Proportion, die durch ein bestimmtes, nur

vielmehr ſachliches als Zahlenverhältniß zuſammenhängen, das vierte erſchließen.

Setzen wir Pflanze und Thier zwei geraden Linien gleich, ſo ſchließt das erſte Argument (mit Einſchluß des ſechſten) aus der partiellen Coincidenz beider, wenn ſie übereinander gelegt werden; das zweite und dritte aus dem Unterſchiede beider, welcher hiebei übrig bleibt, und zwar das zweite, ſofern ſie ſo übereinander gelegt werden, daß ſie nach entgegengeſetzten Seiten über das ſich deckende Stück hinausragen, das dritte, wenn ſie ſo übereinander gelegt werden, daß die Pflanzenlinie mit dem untern Stück der Thierlinie zuſammenfällt, indeß dieſe mit dem obern darüber hinausragt. Das vierte Argument ſchließt aus dem Zuſammenhange beider, wenn ſie in continuo aneinander geſetzt werden; das fünfte aus dem Parallelismus beider, wenn ſie einander parallel gelegt werden.

In meiner frühern Schrift (Nanna) ſind die vorigen Argumente weder unter beſondern Namen aufgeführt, noch ſtreng geſondert, noch abſtract formulirt, ſondern in zuſammenhängenden Entwickelungen verwandt, je nachdem es Gelegenheit gab, auf das eine oder andre Bezug zu nehmen. Der Sache nach ſind es dort und hier dieſelben, nur hier ſchärfer und abſtracter herausgeſtellt, beſtimmter einerſeits auseinander gehalten, anderſeits ſyſtematiſcher zuſammengeſtellt, und im Ganzen mehr die Abſicht darauf gerichtet, ſie durch ihr Ineinandergreifen und ihre gegenſeitige Unterſtützung, als durch die Ausführung im Einzelnen wirken zu laſſen, indeß in der frühern Schrift das Umgekehrte gilt. Auch Letztres hatte Vortheile, die hier Preis gegeben werden mußten. Ueberhaupt aber wird ein zweiter Blick immer Manches ſchärfer ſehen laſſen, als

der erſte, doch, wenn der erſte ſchon richtig war, nicht anders. Dies iſt das Verhältniß der Argumentation in dieſer und der frühern Schrift.

VII.

Die Erfahrungsprincipien des Glaubens.

Der Glaube an die Pflanzenſeele will nicht viel bedeuten. Was kommt denn darauf an, ob man daran glaubt oder nicht? Man hat mir das auch vorgerückt und geſagt, ich hätte mir zu viel Mühe um Etwas gegeben, was nicht der Mühe werth ſei.

Nun iſt der Glaube an die Pflanzenſeele aber blos eine kleine Probe des Glaubens an Dinge, die ſich nicht exact beweiſen laſſen, überhaupt; und nicht blos eine kleine Probe, ſondern Kleinſtes und Größtes hängt in dieſer ganzen Frage zuſammen; und, wie man einen großen Topf an einem kleinen Henkel leichter als an ſeinem großen Bauche faſſen kann, ſo meinte ich auch, in der kleinen Pflanzenſeele einen kleinen Henkel gefunden zu haben, mit dem ſich der Glaube an die größten Dinge am leichtſten auf den großen Unterſatz heben laſſe. Geglückt iſt es freilich nicht. Den Bauch findet man zu groß, den Henkel zu klein, und kocht im alten Topfe, ihn an den alten Henkeln faſſend, fort.

Es ſei. Jedenfalls ließ ſich, weil es ſich bei der Pflanzenſeele nur um eine Kleinigkeit handelt — verhältnißmäßig wenigſtens, denn im Grunde iſt doch ein braſilianiſcher Urwald voll Seelen keine Kleinigkeit — auch

verhältnißmäßig leicht und schnell damit fertig werden. Nicht so mit den größeren und höheren Gegenständen des Glaubens. Daher der Umfang des Zend-Aveſta, deſſen Inhalt ich hier nicht reproduciren kann. Aber die Principien, die ich in dieſen Dingen maßgebend halte und die dort maßgebend geweſen ſind, will ich hier deutlich darlegen, und durch einige ſich darauf ſtützende Argumentationen erläutern.

Unſtreitig werden hiſtoriſche Autorität und praktiſches Bedürfniß immer Haupt-Quellen und Stützen des Glaubens an die höchſten und letzten Dinge bleiben; und ſollen es auch. Doch haben ſie den Zweifeln nicht wehren können, und keine feſte, mit dem, was wir von der Natur der Dinge wiſſen, klar und vernünftig zuſammenhängende Geſtaltung des Glaubens begründen können. So wenig, daß man faſt immer nur in Zweifel iſt, ob man den hiſtoriſch überlieferten Glauben für Vernunft und Wiſſenſchaft oder umgekehrt opfern ſoll, ja wohl gar eine Kluft oder eine Antinomie zwiſchen beiden in der Natur der Dinge ſelbſt begründet hält. Sich ſelbſt haben jene Glaubensquellen oder Stützen nicht zu genügen vermocht, indem ſie unbekümmert um eine dritte floſſen, ſich nicht durch eine dritte ſtützten; denn noch ſteht kein Glaube hiſtoriſch und allen Bedürfniſſen zuſagend feſt; noch ſtreiten vielmehr die Religionen, und in den Religionen die Confeſſionen. Alſo kann es doch wohl mit jenen Glaubensunterlagen allein nicht gethan ſein. In der That kann nicht feſt auf zwei Füßen ſtehen, was beſtimmt iſt, auf dreien zu ſtehen. Vielmehr wird es gelten, den Glauben auf die Natur der Dinge mit zu ſtützen, um *ſeinen* Widerſpruch mit der Natur der Dinge zu heben,

und damit zugleich ſeine Widerſprüche mit den Bedürfniſſen der Menſchen und zwiſchen den hiſtoriſchen Geſtaltungen des Glaubens zu heben. Denn erſtere, die Bedürfniſſe, wurzeln ja ſelbſt in derſelben allgemeinen Natur der Dinge, deren Höchſtes und Letztes die Gegenſtände des Glaubens ſind, und haben ihre Befriedigung darauf zu gründen, und letztre, die hiſtoriſchen Geſtaltungen des Glaubens, ſtellen ſich nur als verſchiedene Wege von einem gemeinſamen Ausgangspuncte zu dem gemeinſamen Ziele dar, was in der einſtimmigen Befriedigung der allgemeinſten und höchſten menſchlichen Bedürfniſſe zu ſuchen iſt. Und ſo mag man die folgenden Principien etwas näher in Betracht ziehen, die, anſtatt den anderweiten Unterlagen des Glaubens widerſprechen, ſolche vielmehr durch Hinzufügung des Fundaments, was in dem Rückgange auf die Natur der Dinge liegt, nur verſtärken, und damit etwas beitragen wollen, daß der Glaube ſeinem Ziele entgegenwachſe.

In der That, nicht um Einreißen deſſen, was feſt und heilſam ſteht, ſondern nur um Wachsthum auf breiterer Grundlage iſt es dabei zu thun. Es lebt ein einiger Gott, und was beſteht, beſteht durch Gott; es beſteht ein jenſeitig Leben, des dieſſeitigen Lebens Strafe, Lohn und höhere Stufe; es beſteht eine heilige Weltordnung, im Sinne eines endlichen Sieges des Guten über das Böſe; das ſind die Fundamente, die durch den Schutt des verfallenden und mehr und mehr weggeräumten Heidenthums ſchon feſt geworden ſind; da iſt nichts mehr davon zu thun und nichts mehr dazu zu thun, als was die Feſtigkeit verſtärkt und den Bau darüber erhöht. Ich meine aber wirklich, daß die Principien, um die es ſich hier handelt, noch etwas in dieſem Sinne dazu zu thun vermögen.

Es sind Erfahrungsprincipien. Alles, was wirklich ist, muß seine Wirklichkeit durch Erfahrbarkeit oder Wirkung im Erfahrbaren beweisen. Die Gegenstände des Glaubens aber wollen und sollen die höchsten größten allgemeinsten Wirklichkeiten sein. Wie könnte also ihr Dasein der Erfahrbarkeit entzogen sein?

Auch spricht man ja seit lange von religiöser Erfahrung als einem Quell des Glaubens. Und sicher gehört das, was man so nennt, zu seinen besten Quellen; doch deckt es nicht das Ganze, was ich meine. Oder sollte wirklich in der Erfahrung eines Abhängigkeitsgefühles, eines höchsten und letzten Bedürfnisses, der Befriedigung, sich in Gottes Hut zu fühlen, der Hoffnung einer Ausgleichung aller Unvollkommenheiten des Diesseits im Jenseits, Alles beschlossen liegen, was wir von jenen Wirklichkeiten erfahren oder aus Erfahrenem schließen können? In unserem Verhältnisse zu Vater und Mutter haben wir Gefühle zwar nicht gleicher Höhe, doch verwandten Charakters als zu Gott; aber wissen wir nichts weiter von Vater und Mutter?

Nun freilich reicht an Gott und jenseitiges Leben die Erfahrung nicht gleich unmittelbar als an Vater und Mutter und unser tägliches Leben; aber wenn sie weit entfernt ist, unmittelbar daran zu reichen, vermöchten wir denn Nichts auf ihrem Grunde zu erreichen?

Ein Eichbaum kann aus einer Eichel wachsen, doch nicht ohne die Eichel wachsen. Der Astronom sieht vom ganzen Himmel nur kleine Scheibchen, kleinste Pünktchen und ein ganzer Himmel voll großer Planeten und Sonnen ist sein. Doch nur auf Grund dessen, was er sieht, ist das Nichtgesehene im Himmel sein. So stützt sich freilich unsere gesammte Kenntniß von der Wirklichkeit überall nur auf einen *verhältnißmäßig* kleinen Kreis Erfahrungen von der Wirklich-

keit, muß ſich aber auch auf einen ſolchen ſtützen. Und alſo wird auch unſer Princip ſein, die Erkenntniß von den höchſten und letzten Wirklichkeiten, die unſere Erfahrung weit überſteigen, ſtatt auf das, was ſelbſt darüber liegt, auf das zu ſtützen, was darinnen liegt.

Roh freilich, bruchſtücksweiſe, gleichſam embryoniſch, ward dies Princip von jeher angewandt, unwillkührlich ſelbſt von denen, die es verwerfen. Denn alle ſtehn wir unter ſeinem Zwang. Giebt es doch keine Religion, die Gott nicht nach dem Bilde des Menſchen, das Jenſeits nach dem Bilde des Dieſſeits ſchüfe. Der Menſch kann nun einmal nicht anders, als auf das, was er nicht ſieht, von dem, was er ſieht, ſchließen; oder ſein Gedanke bliebe leer. Doch gezwungen, ſo zu ſchließen, ſcheint er gezwungen, falſch zu ſchließen. Gott iſt nicht ſo, das Jenſeits iſt nicht ſo, wie man ſie nach ſolchen Schlüſſen findet.

Iſt das Princip darum zu verwerfen? Aber was füllte dann den Gedanken an Gott und Jenſeits? Anwenden muß man es doch einmal; alſo gilt es nur die Wahl, ob roh, ſo daß der Charakter des Princips verloren geht, oder in vernünftigem Sinne. Ueberall iſt es eine, nur von Wenigen gelernte und geübte, ſchwere Kunſt, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene im Kreiſe auch nur der nächſtliegenden Dinge recht zu ſchließen. Wäre es nun nicht Sache theologiſcher und philoſophiſcher Syſteme, dieſelbe ſchwere Kunſt, durch deren Ausbildung die Naturwiſſenſchaft über den Aberglauben in irdiſchen Dingen erhoben worden iſt, bezüglich der höchſten und letzten Dinge auszubilden, zu lehren und zu üben, um damit auch die Lehre von dieſen Dingen über den Aberglauben zu erheben, kurz, die Ergänzung des hiſtoriſchen und praktiſchen Princips durch das Princip des richtigen

Schluſſes von dem, was in der Erfahrung liegt, auf da
was über der Erfahrung liegt, zu ſuchen? Statt deſſ
ſucht man ſie in Schlüſſen von dem, was abſeits, übe
hinter der Erfahrung liegt, auf das, was darüber u
ſogar was darinnen liegt.

Aber, wendet man ein, dein Princip iſt ein prin
pieller Irrthum. Was ſind unſere Schlußmittel vom G
gebenen auf das Nichtgegebene? Inductionen, Anal
gieen, mathematiſche Deductionen. Damit kann man wo
vom Endlichen auf das Endliche ſchließen, und wird d
mit noch oft genug irren; aber in keiner Weiſe auf d
Unendliche, und überall handelt es ſich im Glauben
Höchſtes und Letztes um Dinge, die den Charakter d
Unendlichkeit tragen. Man mag wohl, ja, man m
wohl, das Unendliche unter endlichen Bildern vorſtelle
es in den Rahmen der Endlichkeit faſſen, um überhau
etwas davon zu faſſen; jedoch bleibt es ein Nothbehe
und immer muß man ſich bewußt bleiben, daß es ein f
cher bleibt, und muß damit die Vorſtellung, die man ſ
nach Verhältniſſen der Endlichkeit vom Unendlichen g
macht hat, corrigiren. Zu wiſſen, daß Gott unverglei
bar mit Allem iſt, was endlich iſt, das iſt die alle
wahre und Gottes würdige Anſicht, die wir von ihm h
ben können. Nicht einmal in der Mathematik hält m
Endliches mit Unendlichem vergleichbar, geſchweige d
man es in dieſen Dingen könnte.

Man hat Recht, das Endliche iſt unvergleichbar m
dem Unendlichen, doch nicht in jeder Hinſicht, und es gi
näher zuzuſehen, in welcher. Man iſt zu ſchnell mit d
Unvergleichbarkeit fertig.

Eine unendliche gerade Linie iſt freilich unverglei
bar an Größe mit jeder endlichen geraden Linie; do
haben beide noch die vollen Kennzeichen der gerad

Linie, und was die eine, das macht die andre dazu. Und ſo wird auch ein unendlicher und unendlich hoher Geiſt — ſoll aber Gott nicht ein Geiſt ſein? — an Höhe und Weite unvergleichbar ſein können mit jedem endlichen Geiſte, und doch ganz vergleichbar, ja ganz gleich damit in Allem, was einen Geiſt zum Geiſte macht. Oder wozu ihn überhaupt noch Geiſt nennen? „Gott blies dem Menſchen ein den lebendigen Odem in ſeine Naſe, und alſo ward der Menſch eine lebendige Seele.“ Kann der Geiſt, der ein Hauch von Gottes Geiſte iſt, ganz unvergleichbar damit ſein; und werden wir von dem Winde gar nichts ausſagen dürfen, was von dem Hauche gilt?

Nicht unſerm Principe, aber dem Einwande liegt ein Grundfehler unter, der ſo eingewurzelt iſt, daß nur dieſelbe Umwälzung, welche die ganze heutige Weltbetrachtung entwurzeln wird, ihn mit entwurzeln wird; denn dieſer Fehler iſt ſelbſt eine ihrer feſteſten Wurzeln. Es iſt der, daß man das Unendliche der Endlichkeit gegenüber, darüber, jenſeits, außerhalb, dahinter, wohl gar eine ungeheure Scheide zwiſchen beide ſtellt, als könnten ſie ſich gar nicht nahe kommen; indeß ſie gar nicht auseinander liegen; vielmehr das Endliche des Unendlichen Inhalt iſt, und gar kein andres Verhältniß zwiſchen beiden vernünftig denkbar iſt, als eben dieſes, daß das Endliche des Unendlichen Inhalt iſt. Alſo iſt auch das Unendliche gar nicht unerfaßlich, vielmehr an unzähligen Handhaben der Endlichkeit faßlich; nur unumfaßlich iſt es; aber von ſo viel Seiten, an ſo viel Enden faßlich, als es Einſeitigkeiten und Endlichkeiten giebt, die dann auch oft genug für das Ganze zählen; ein andrer Irrthum, der aber den erſten nicht zur Wahrheit macht.

Oder ſehen wir uns doch um, ob wir irgendwo ein

andres Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen finden können, als daß das Eine des Andern Inhalt iſt? Die gerade Linie war vielleicht nur eine ſonderbare Ausnahme. Nun, giebt's etwa einen unendlichen Raum jenſeits der endlichen Räume, eine unendliche Zeit jenſeits der endlichen Zeiten, eine unendliche Körperwelt, Natur, jenſeits der endlichen Körper? Es giebt blos Unendlichkeiten, welche die Fälle der Endlichkeiten ihrer Art einſchließen.

Der Gott der heutigen Meinung aber iſt ein unendlicher Geiſt, der die Fülle der endlichen Geiſter nicht einſchließt, ſondern ausſchließt, ſich äußerlich gegenüber hat, ungefähr — denn Klarheit und Beſtimmtheit iſt hier nicht zu ſuchen, man widerſpricht ſich ſchon beim zweiten Worte — wie ein endlicher Geiſt den andern; und das ewige Leben nach heutiger Meinung iſt nicht ein ſolches, was unſer endliches Leben, wie ein Ganzes den Theil, einſchließt, ſondern übernatürlich abgeriſſen davon in einem unnahbaren Jenſeits geführt wird.

Ein wahrhaft unendlicher Geiſt hingegen ſchließt in ſeinem Leben das Leben aller Geiſter ein, und ein wahrhaft ewiges Leben ſchließt Dieſſeits und Jenſeits nur als zwei natürlich auf- und auseinander folgende Stadien deſſelben Lebens ein.

Ich meine, das iſt einfach vernünftig; aber man will keine Vernunft in dieſen Dingen. Man zieht das Meſſer ohne Heft und Klinge vor. Den unendlichen Geiſt ohne die Charaktere der Unendlichkeit und des Geiſtes. Unendlich iſt er, doch hat die Endlichkeiten neben ſich; ein Geiſt iſt er, doch unveränderlich und zeitlos, wie kein Geiſt; er lebt und webt in uns, und wir in ihm, doch thut er es uns und wir es ihm gegenüber. Man ſchlägt die Hände über dem Kopfe zuſammen über die Gottloſigkeit, die endlichen *Geiſter immanent* in Gott zu denken. Wenn man ſich

lieber damit vor die Stirn ſchlüge und fragte, wie ſich ſolche Widerſprüche reimen. Nun iſt freilich kein Wunder, daß, wo die grellſten Widerſprüche ſo verſöhnlich mit einander beſtehen, eine Unverſöhnlichkeit mit der Anſicht, welche ſie hebt, beſteht. Der Schein der Gottloſigkeit läßt ſich wohl heben, ſolche Widerſprüche laſſen ſich nicht heben.

Unter den Philoſophen war es hauptſächlich Kant, der von Gott eine abſolute Unprädicirbarkeit durch alle Kategorien, die auch auf das Endliche Anwendung finden, behauptet hat. Und hat doch ſo wenig als ein Anderer vermocht, ſeine Behauptung in der Ausführung zu behaupten. Denn ohne den Anhalt an das Endliche von Gott ſprechen, heißt von Nichts ſprechen oder ſich widerſprechen. In der That, nachdem Kant in der Kritik der reinen Vernunft jene Behauptung aufgeſtellt, vermeintlich begründet und damit dem Gedanken an Gott allen Grund entzogen hat, tritt er doch ſelbſt in ſeinen beiden ſpätern Kritiken auf den weggezogenen Grund, indem er im moraliſchen und ethikotheologiſchen Beweiſe Gott unter Kategorien und unter Eigenſchaften faßt, die der Betrachtung endlicher Verhältniſſe entnommen ſind.

Man ſagt etwa: das, was du willſt, mag für eine endliche Größe triftig ſein; aber Gott iſt zugleich unendlich höher als wir; da paßt es nicht. In ſeiner unendlichen Höhe über uns bleibt er immer uns ganz unfaßlich und mit uns ganz unvergleichbar.

Doch gilt für die Höhe ganz daſſelbe Princip als für die Weite. Ein unendlich hoher Thurm kann eben ſo wenig ohne niedere Stockwerke, die er einſchließt, beſtehen, als eine unendlich große Fläche ohne Theilflächen, die ſie einſchließt. Es giebt ſo viel Stufen in Gott zu erſteigen, als Handhaben ihn zu faſſen; nur daß wir nie

zur vollen Höhe werden aufſteigen können, wie wir ihn nie ganz umfaſſen können. Der Thurm iſt freilich nur ein Bild; aber hoch iſt nur ein allgemeineres Bild, und wenn man mir den Einwand ohne Bild vorzuführen vermag, ſo will ich ihn auch ohne Bild beantworten.

Und worauf ſtützt ſich denn der Gedanke einer Unendlichkeit jenſeits der Endlichkeiten? Auf Erfahrung, auf Vernunft, auf praktiſches Intereſſe? Auf alles Dreies mißverſtandenerweiſe, und allem Dreien widerſpricht er rechtverſtandenerweiſe. Und der Mißverſtand, woran hängt er? an der Verzweiflung, Gott ganz und gar faſſen zu können, als wenn es daſſelbe wäre, von Gott ganz und gar nichts faſſen zu können; und an dem andern Mißverſtande, als ob das Unendliche durch Endliches darin beſchränkt werden könnte, indeß ſich das Endliche darin nur wechſelſeits beſchränkt, ein Stück der unendlichen Linie das andere, doch keines die unendliche Linie.

Mit dem einen Irrthum hängt ein anderer zuſammen. So wie das Unendliche ſeinen Inhalt in dem Endlichen einbüßt, und dadurch zur leeren Höhlung, ja zum leeren Worte, wird, büßt das Endliche im Unendlichen ſeine Umfaſſung, ſein Gefäß, ſeinen Zuſammenhalt, ſein Band, ein, zerbröckelt, vereinzelt ſich, zerſtückelt ſich. Die Seelen fallen monadiſch aus einander, ſtatt einer Weltſeele giebt's eine Welt aus Seelenſtaub; die Körper der Seelen, Theile der Natur, treten der Natur gegenüber; das Individuum will ſeine Freiheit in Vereinzelung für ſich ſelber haben. Weil man aber doch das Band nicht miſſen kann, erſetzt man es durch den dialektiſchen Begriff, die fließende Materie, ein ſubſtanzielles Unendliche, dies oder jenes Surrogat des Geiſtes, oder verkittet die Wirklichkeiten durch Hinterwirklichkeiten.

Hiegegen hängt damit, daß das Unendliche das ge-

mmte Endliche zum Inhalt hat, von ſelbſt zuſammen,
ß alles Endliche eines Unendlichen Inhalt iſt, nicht in
reinzelung beſteht, noch Macht hat zu beſtehen; zwar
ber etwas iſt, doch einem höheren Beſtande, einer
hern Macht ſtets untergeordnet bleibt nach Seiten ſei-
s Stoffes, nach Seiten ſeiner Fügung, nach Seiten
ner Kraft, nach Seiten ſeines Geſetzes, nach Seiten
ner Freiheit.

Jede gerade Linie iſt Stück einer unendlichen geraden
nie; jede Zeit iſt Stück einer unendlichen Zeit; jeder
um iſt Stück eines unendlichen Raumes; jeder Körper
Stück einer unendlichen Körperwelt, jeder Organismus
lied eines unendlichen Organismus, jeder Geiſt ein
uch der unendlichen Einheit aller Geiſter; jedes zeit-
he Leben ein Wellenſchlag im ewigen Leben, jedes Ein-
geſetz untergeordnet einem allgemeineren Geſetze, alle
eiheit des Einzelnen ein Stral der Freiheitsſonne des
nen, darum nicht ſchlechter und um nichts weniger
eiheit.

Alſo laſſen wir es uns nicht irren, daß die Gegen-
nde des Glaubens den Charakter der Unendlichkeit tra-
n, als könnten wir mit unſerer Erfahrung ihnen nicht
he kommen, da wir vielmehr mit unſeren Erfahrungen
nz darin begriffen ſind; und tragen wir nur dem Cha-
kter der Unendlichkeit die rechte Rechnung darin, daß
r nie Endliches mit Unendlichem verwechſeln, ſondern
s als Theil, Moment, Seite, Glied, Handhabe deſſel-
n faſſen. Nicht, je höher wir das Unendliche über das
ndliche erhoben denken, ſondern je mehr wir die Er-
ntniß ſeines Inhaltes von Endlichkeiten vertiefen, er-
itern, ſteigern, ſo tiefer und erhabener, triftiger, voller
d reicher zugleich wird der Gedanke des Unendlichen
n, mit dem wir abſchließen. Und können wir das Un-

endliche mit unſerer Erfahrung nie erſchöpfen, ſo können wir doch ins Unendliche aus ihm ſchöpfen.

Weil aber unſre Erfahrungen über den Inhalt des Unendlichen doch nicht in das Unendliche reichen; ja nicht einmal zu weit in das Endliche hinein reichen, ſo haben wir das Princip zu ſuchen, mit dem, wohin wir reichen können, das Mögliche zu erreichen, und über Alles den Sinn und die Tendenz des Ganzen zu erreichen, um durch unſer endliches Fühlen, Denken, Handeln in dieſem Sinne ſelbſt etwas ſeiner Erfüllung beizutragen. In dieſer Hinſicht ſtelle ich das Folgende auf:

Es gilt, vom möglichſt großen Kreiſe des Erfahrungsmäßigen im Gebiete der Exiſtenz auszugehen, um durch Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung der Geſichtspuncte, die ſich hier ergeben, zur Anſicht deſſen zu gelangen, was darüber hinaus in den andern, weiteren und höheren Gebieten der Exiſtenz gilt, an die wegen ihrer Ferne unſere Erfahrung nicht reicht, oder deren Weite und Höhe unſere Erfahrung überreicht und überſteigt, mit der Vorſicht, die Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung über das Gebiet des Erfahrbaren hinaus nur in dem Sinne und der Richtung vorzunehmen, die ſchon innerhalb des Erfahrbaren ſelbſt angeſchlagen iſt, alſo nur das für die andern, höheren, weiteren Gebiete in Anſpruch zu nehmen, als gültig zu erachten, was ſich um ſo mehr verallgemeinert, erweitert, ſteigert, je weiter und höher wir den Blick in's erfahrbare Gebiet richten, und dem Geſichtspuncte des Unterſchiedes, der durch die

größere Ferne, Weite, Höhe des Gebietes entsteht, volle Rechnung zu tragen.

Wenn anders ein Sinn allwaltend durch das Ganze geht, ein Zuſammenhang des Seins, Wirkens, Weſens, der Geſetze durch das ganze Exiſtenzgebiet beſteht, vom Allgemeinſten, Höchſten, Letzten zum Einzelnſten, Unterſten reicht, und wenn anders Wirklichkeit ſich nur durch Erfahrbarkeit oder Zuſammenhang mit Etwas, was erfahrbar iſt, beweiſen kann, ſo bedarf dies Princip keines Beweiſes ſeiner Triftigkeit; denn jener Zuſammenhang ſelbſt iſt eben ſo im Sinne des Princips, wie es ſelbſtverſtändlich aus ihm fließt.

Gott iſt ein Geiſt; was ein Geiſt iſt, lernen wir an uns; aber er iſt ein unendlicher und unendlich hoher Geiſt; wohlan, auch in unſerm Geiſte und im Reiche unſerer Geiſter giebt es engere und weitere Gebiete, Abſtufungen der Höhe. Erweitern und ſteigern wir in dieſer Richtung weiter, erweitern und ſteigern wir, bis es nicht weiter geht, alſo daß Gott immer ein Geiſt bleibe, wie unſer Geiſt nach alle dem, was einen Geiſt zum Geiſte macht, und unendlich weit und hoch über Alles emporſteige, woran die Endlichkeit und Niedrigkeit, die Beſchränktheit, die Enge unſeres Geiſtes hängt. Damit werden wir zwar nicht zu einem unveränderlichen, zeitloſen, über allen Raum erhabenen, Gott gelangen; aber zu einem ſolchen, der alle Veränderung, alle Zeit, allen Raum im ſelben Sinne einſchließt, wie unſer Geiſt Veränderung, Zeit, Raum als Formen ſeines Denkens, Wiſſens, ſeiner ganzen Habe von den Dingen, einſchließt. Was wir in dieſen Formen von den Dingen haben, das ſind uns die Dinge; was Gott in dieſen Formen von den Dingen hat, das ſind die Dinge, und was wir da-

von in ihm haben, hat Theil am Sein und Weſen
Dinge.

Gott hat als Geiſt ein Verhältniß zur Körpern
das Verhältniß des Geiſtigen zum Körperlichen le
wir an uns; aber Gott hat als allgemeinſter, grö
höchſter Geiſt ein Verhältniß zum Allgemeinſten, Grö
Höchſten der Körperwelt; wir können auch an uns ler
wie mit Erweiterung der Sphäre, Erhöhung der E
des Geiſtes ſich das Verhältniß des Geiſtes zur Kö
welt erweitert und ſteigert; der höhere Geiſt wird
einem höher entwickelten Organismus getragen, nud t
ihn ſo zu ſagen mit ſich höher empor. Erweitern
ſteigern wir in dieſer Richtung weiter, ſo werden wir
den, daß der weiteſte und höchſte Geiſt von dem w
ſten und höchſt entwickelten Organismus getragen n
das iſt die Welt ſelbſt, nicht die unorganiſche, ſon
die ganze, mit dem Urſprunge und allen Geſchichten
Geſchicken der Völker.

Gott hat als Geiſt auch ein Verhältniß zu Geiſ
Zu Geiſtern neben ihm? Dann hätten wir nicht rech
ſteigert. Der wahrhaft einige und alleinige Gott d
nicht nur keinen Gott; er duldet keinen Geiſt neben
denn jeder Geiſt iſt ſelbſt ein kleiner Gott. Blicken wir
mehr hinein in uns, und ſchließen von dem kleinen E
auf den großen. Mein Auge ſieht von dem nichts,
mein Ohr hört, mein Ohr hört von dem nichts, was
Auge ſieht, ein jedes dieſer Glieder iſt mit ſeinem
pfinden ein gegen das andre abgeſchloſſenes Weſen;
alle gemeinſam aufgeſchloſſen gegen meinen ganzen G
er weiß zugleich um Alles, was Aug' und Ohr und
andern Sinne in mir einzeln wiſſen, und greift noch
mit allgemeineren Beziehungen darüber hin. Erwei
und ſteigern wir in dieſer Richtung weiter, ſo iſt j

Geſchöpf ein mit ſeinem Empfinden, und darüber Denken, Wollen, gegen das andre abgeſchloſſenes Weſen; doch werden alle wieder gemeinſam aufgeſchloſſen ſein gegen den ganzen Geiſt; er wird zugleich um Alles wiſſen, was ſie einzeln wiſſen, und noch mit unendlich höheren Beziehungen darüber greifen.

Oder glauben wir noch nicht an Gott? haben die andern zwei Principe ihre Kraft verſagt? wohlan, als drittes kann es zu ihrer Unterſtützung und Ergänzung dienen. Was uns an die Seele unſerer Nebenmenſchen und an die Seele des Wurmes glauben läßt, kann uns in rechter Erweiterung und Steigerung an die Seele des Ganzen, deſſen Sproſſen und Theile wir alle ſind, glauben laſſen (Kap. IX).

Wenn aber die Höhe Gottes über der Welt ſtatt in einer unendlichen Steigerung der Höhe, die wir aus erfahrungsmäßigen Geſichtspuncten ſchon unſerm Geiſte über die Materie und über die niedern Sinnesſphären in ihm ſelbſt beilegen können — ohne das aber bleibt ſelbſt das Wort Höhe ein bedeutungsloſer Klang — wenn ſie in einer Ueberhebung Gottes über die Welt geſetzt wird, auf die kein erfahrungsmäßiger Geſichtspunct mehr Anwendung findet, ſo iſt das Princip verlaſſen, und hiemit die Brücke der Vorſtellung und des Schluſſes zu ihm abgebrochen, und alles Reden von Gott bleibt ein unverſtändlich Lallen.

Der Menſch wechſelt von Tag zu Tage theilsweis, im Laufe der Jahre gänzlich, ſeinen Leib, giebt ihn der Außenwelt zurück, und ſchöpft aus ihr einen neuen; die Seele iſt nicht nur ein verknüpfendes, ſondern auch Stoff und Form der Verknüpfung wechſelndes, Princip des Leibes; je raſcher der leibliche Wechſel, ſo lebendiger iſt die Seele; im Wechſeln des Leibes ſteigt der Menſch allmälig

von einer Lebensstufe auf die andre, erweitert, entwickelt sich der Leib, und mit dem Leib der Geist.

Erweitern und steigern wir in dieser Richtung weiter, so öffnet sich uns die Aussicht, daß der Tod statt eines allmäligen und theilweisen nur ein rascherer und plötzlicherer Wechsel des Leibes und damit das schnelle Ersteigen einer neuen Lebensstufe sei.

Die Seele ist schon jetzt nicht blos an einen Punct der Körperwelt geheftet, sondern das bewußte Princip und Band eines Kreises von körperlichen Thätigkeiten, die steigen und sinken, sich ausbreiten und zusammenziehen, da- und dorthin wandern können. Sie sinken im Schlafe unter die Schwelle, über der Bewußtsein leuchtet, sie steigen im Wachen darüber empor; jetzt stehen sie hier am höchsten, und der Mensch ist ganz Auge, jetzt da, er ist ganz Ohr; jetzt sind sie wie auf einen Punct zugespitzt, dann ist die Seele ganz auf einen Punct gerichtet; jetzt breiten sie sich aus, dann sind wir zerstreut; jetzt ziehen sie sich ganz in's Innere zurück, und die Seele ist in sich versunken; jetzt wenden sie sich wieder dem Aeußeren zu, und sie gewahrt wieder der Außenwelt. So folgt die Seele jeder Wendung der durch sie verknüpften Thätigkeiten, oder sagen wir umgekehrt, sie folgen jeder Wendung der Seele; im Grunde folgt keines dem andern, sondern eins geht mit dem andern, und wann und wo der Gipfel dieser Thätigkeiten ist, gipfelt sich zugleich das Seelenleben, wonach man den jeweiligen Sitz der Seele bezeichnen kann.

Erweitern und steigern wir in dieser Richtung weiter, so öffnet sich uns die Aussicht, daß, wenn die Seele in dieser Weise schon diesseits in einem kleinen Theil des großen Ganzen wandert, sie im Tode nur in einen größern

Theil deſſelben hinüberwandern und fortan freier in demſelben wandern werde.

Wir können jeden Theil unſers Leibes, ſogar Gehirns, zerſtören; iſt's nicht zu viel auf einmal, ſo ſtirbt die Seele nicht; ſie leidet ſogar nicht, ſofern der übrige Leib noch ſeine Mittel der Vertretung hat. Zerſtörung des Schadhaften iſt ſogar das beſte Mittel, den Schaden zu zerſtören, wenn die Mittel der Vertretung in Kraft ſind. Erweitern und ſteigern wir in dieſer Richtung weiter, ſo öffnet ſich uns die Ausſicht, daß auch, wenn unſer ganzer Leib der Zerſtörung anheimfällt, unſere Seele nicht ſterben, ja nicht leiden wird, indem der größere Leib, deß unſer Leib ein Theil, wie unſre Seele ein Theil der Seele dieſes Leibes, auch Mittel der Vertretung zu ihrer Erhaltung haben wird, und daß dies das letzte, in der Natur der Dinge vorgeſehene, Mittel ſein wird, allen Schaden des Alters und der Krankheit zu zerſtören.

Betrachten wir ein Bild in unſerm Auge. Der Körper giebt dazu die Stoffe, Säfte, Kräfte, die Seele die Empfindung her. Das Bild erliſcht, die Stoffe, Säfte, Kräfte zerſtieben wieder in den Leib, aus dem ſie ſich geſammelt; doch für die Empfindung tritt die Erinnerung der Empfindung ein; tritt in ein neues höheres Reich, aus dem ſich Begriffe und Gedanken weben, ein, begegnet ſich darin mit den Erinnerungen aller anderen und früheren Bilder und hilft mit ihnen an dem höheren Leben ſelbſt mit weben. Erweitern und ſteigern wir in dieſer Richtung weiter, ſo öffnet ſich die Ausſicht, daß auch, wenn unſer ganzes Leibesbild erliſcht und ſeine Stoffe, Säfte, Kräfte wieder in den großen Leib zerſtieben, der ſie erſt hergegeben, ein Erinnerungsnachklang dieſes Lebens in das Leben des Geiſtes eintreten wird, der zu unſerm Leibe die Seele gegeben hat, und mit den Nachklängen

aller andern und früher heimgegangenen Menſchen, d. h. ihren jenſeitigen Seelen, das höhere Leben dieſes Geiſtes wird weben helfen. Und wie der Erinnerungsnachklang des Bildes in uns ſich an einen Wirkungsnachklang heftet, den das körperliche Bild nach dem Zerſtieben in uns hinterlaſſen hat, ſo der Erinnerungsnachklang unſeres Lebens an einen Wirkungsnachklang, den unſer dieſſeitiges körperliches Leben in der Welt hinterlaſſen.

Wer nun genau ergrübeln will, wo in der Welt, dem Leibe des großen Geiſtes, der neue Sitz unſerer Seele zu finden, und wie er beſchaffen, der grüble erſt — und ehe er dies ergrübelt hat, wird er auch jenes nicht ergrübeln — wo in dem Leibe des kleinen Geiſtes, dem Theile des großen, der Sitz der Erinnerung zu finden, und wie er beſchaffen; doch ob es noch lange ſein mag, ehe wir das Eine und Andere ergrübeln; die Frage trifft nicht mehr das Ob, ſie trifft nur noch das Wo und Wie. Und auch für das Wo und Wie ſind Anhaltspuncte der Vorſtellung und des Schluſſes genug in unſerem Principe zu finden. (Vergl. Zend-Aveſta. Th. III.)

Das Kind vor der Geburt war feſt verſchloſſen in dem Mutterleibe, mit dem Zerreißen aller alten Lebensbande — es ſchien ſein Tod — tritt es hinaus in ein ganz neues freies, vom vorigen nicht abgeriſſenes, vielmehr daſſelbe umſchließendes, Reich, und verkehrt frei mit Denen, die auf dieſelbe Lebensſtufe traten. — Erweitern und ſteigern wir in dieſer Richtung weiter, ſo öffnet ſich uns die Ausſicht, daß wir mit dem Zerreißen unſerer jetzigen Lebensbande — wiederum ſcheinbar unſer Tod — in ein noch freieres, ganz neues, und doch vom vorigen nicht abgeriſſenes, vielmehr daſſelbe in weiterm Kreiſe umſchließendes, Reich treten, und noch freier mit Denen verkehren werden, die auf dieſelbe Lebensſtufe traten.

Und ſo können wir von den verſchiedenſten Geſichtspuncten ausgehen; nichts bedarf es, als der Erweiterung und Steigerung im Sinne unſeres Principes, ſo finden wir uns von dem Dieſſeits in das Jenſeits geführt, nicht in Widerſpruch, ſondern auf Grund der Thatſachen des Dieſſeits ſelbſt; nichts bedarf es, als des Verlaſſens des Principes, um die Seele rettungslos untergehen oder durch Unbegreiflichkeiten und Widerſprüche gerettet zu ſehen.

Auf gleichem Fundament erhebt ſich auch der Glaube an die höheren Weſenheiten. Dies zeig' ich in einem folgenden Kapitel. (IX).

Man ſagt: aber du baueſt eine Hypotheſe auf die andre; deine Hypotheſe des Jenſeits auf die Hypotheſe, daß die Welt um uns der Leib eines Geiſtes, und unſer Leib ein Theil von ſeinem Leibe und unſer Geiſt ein Theil von ſeinem Geiſte.

So iſt es; nur daß die Geſammtheit dieſer Hypotheſen aus einem Principe fließt, was keine Hypotheſe. Daß ſie ſich aber wechſelſeitig unter einander ſtützen, vermindert nicht, ſondern vollendet ihren Halt.

Und hier tritt eine Betrachtung ein, die eigentlich ſelbſtverſtändlich wäre, wenn ſchon ſich Niemand danach richtet, weil man ſich überhaupt nicht nach dem Principe richtet, daß, wenn es gilt, die Lehre von den allgemeinſten, höchſten, letzten Dingen auf das Princip der Verallgemeinerung, Erweiterung, Steigerung vom Boden der Erfahrung aus zu ſtützen, man nicht einzeln dies und das, ſondern Alles im Zuſammenhange in der durch die Erfahrung angewieſenen Richtung zu erweitern und zu ſteigern hat, ſoll es einen Zuſammenhang der höchſten, letzten Dinge geben, ja ihre Thatſache nur beſtehen; weil ſie in der That nur im Zuſammenhange beſteht. Unſer jenſeitig Leben kann auf ſolchem Wege nur gefunden werden, wenn

wir zugleich Gott und höhere Wesen auf demselben Weg finden, und die Ideen von Gott und den höhern Wese können in diesem Wege blos recht gestaltet und entwickel werden, wenn wir in Zusammenhang damit die Idee vor unserm jenseitigen Leben recht entwickeln. Ist die Welt die Erde um uns ein Grab, so verfällt im Tode di Seele mit dem Leibe diesem Grabe; ist die Welt um uns der lebendige Leib Gottes, und die Erde um uns ein gott beseelter Theil dieses Leibes, ist das Niedere in das Höhere, und in Gott schließlich Alles hier wie dort ein gethan, so ist unser Tod blos noch ein besondrer Fall des Stoffwechsels und geistigen Sitzwechsels im lebendigen Leibe Gottes, eine Wanderung aus der engen Zelle in das weitere Haus.

Von der andern Seite würde das Leben Gottes und seiner erhabensten Geschöpfe ohne unser darin aufgehobe nes jenseitiges Leben den höheren Inhalt verlieren. Wenn es blos Menschen, Thiere, Pflanzen mit Seelen diesseits ohne Nachklänge ihres Daseins in einem jenseitigen höhern Leben giebt, so ist es für Gott und die Wesen zwischen ihm und uns dasselbe, als es für uns wäre, wenn es in uns wohl sehende Augen, hörende Ohren, tastende Hände gäbe, sich aber das, was sie gesehen, gehört, getastet ha ben, nicht in einem höheren Reiche aufhöbe, fortsetzte Der unbestimmte Himmel, von dem die Völker träumen, ist dies höhere Reich in Gott.

So gefaßt hängt Alles vernünftig zusammen, und Alles kann bestehen. Das aber macht es dem Princip so schwer, Wurzel zu gewinnen, daß Alles nur in solchem Zusammenhange bestehen kann. Dem gemeinen Bewußtsein fällt es schon schwer, nach einer Richtung über das Gewöhnliche hinaus zu steigern, geschweige nach allen im *Zusammenhange*; der Verstand bleibt da den Leuten stehen

und doch iſt blos in dieſer zuſammenhängenden Steigerung Verſtand. Iſt unſer Princip deshalb ausſichtslos? Im Gegentheil, die Erfüllung ſeiner Ausſichten liegt nur darum am fernſten, weil ſie die weiteſten, die größten.

In Wahrheit iſt dies Princip nichts weniger, als ein phantaſtiſches Princip und ein Princip für Phantaſtereien; vielmehr iſt es das einzige, was den Phantaſtereien in dieſem Felde Zaum und Zügel anlegen kann; ja alle Phantaſtereien im Felde des Glaubens beruhen nur darauf, daß man es verläßt.

Es kann aber auf doppelte Weiſe verlaſſen werden, einmal damit, daß man Anſichten von den höchſten, letzten Dingen aufſtellt, die zwar den Ausgang triftig von Erfahrung nehmen, aber, anſtatt ihn nur als Ausgang zu zu faſſen, dabei ſtehen bleiben, indem ſie mit dem, was in den endlichen beſchränkten Gebieten unſerer Erfahrung gilt und rohen Analogieen damit das Höchſte, Letzte, Allgemeinſte decken wollen, ſo die Anſichten der Materialiſten und der Heiden.

Zweitens aber damit, daß man Anſichten von jenen Dingen aufſtellt, die zwar den Geſichtspunct des Allgemeinſten, Höchſten, Letzten triftig im Auge halten; aber, anſtatt es als das Allgemeinſte, Höchſte, Letzte deſſen, was erfahrbar iſt, zu faſſen, es in's Transcendente, Unfaßliche, Unbegreifliche verlegen, es von Allem abreißen, ja wohl in principiellen Widerſpruch mit Allem ſetzen, worauf ſich Vorſtellung, Begriff und Schluß begründen können; ſo die Anſichten der meiſten dogmatiſchen Theologen und idealiſtiſchen Philoſophen.

Auf dem erſten Wege kommt man zu niedrigen, beſchränkten, unwürdigen, nirgends reichenden, mit andern particulären Anſichten ſtreitenden, Anſichten von jenen Dingen, verfällt in rohen Anthropomorphismus, Fetiſchis-

mus, oder auch, ſie kommen ganz abhanden. Auf dem letzten Wege kommt man zu inhaltloſen, unklaren, unfaßlichen, unbegründbaren, in ſich und mit der erfahrbaren Natur der Dinge ſtreitenden, dazu bezugsloſen, von Jedem anders gefaßten, verſtandenen, geſtellten, Anſichten von den höchſten und letzten Dingen. Statt klarer Vorſtellungen und Gedanken bleiben zuletzt nur hohle Worte.

Im Sinne der erſten Abweichung iſt das rohe Götzenthum der Heiden, nach denen Gott nur ein größerer oder ſtärkerer Menſch, oder gar noch weniger als ein Menſch, ein Ibis, eine Schlange, ein Stück Holz, ein Stein iſt, nach denen es im Jenſeits genau ausſieht, wie im Diesſeits; nicht minder aber der Unglaube der Materialiſten, die nicht an Gott und jenſeitige Seelen glauben, weil ſie nichts davon ſehen, und ihre Anſicht, daß, weil ſie ſelber ein Gehirn zu ihrem kleinen Gedankenkreiſe brauchen, auch ein Gedankenkreis der Dinge nicht ohne Gehirn denkbar ſei.

Der Materialismus hat keine einzige Thatſache aufzuweiſen, welche unſerem Principe der Erweiterung und Steigerung den Weg verlegte; alle ſeine Thatſachen gehören vielmehr zum Ausgangspuncte des Weges, den es führt. Sondern er widerſpricht ihm einfach mit dem Princip, die Erweiterung und Steigerung über das Menſchliche hinaus nicht zu geſtatten.

Im Sinne der zweiten Abweichung ſind jene Anſichten, welche keine der Kategorieen, die für uns, die endlichen Geiſter, gelten, auf Gott, den höchſten Geiſt anwendbar halten, nach denen er unveränderlich, zeitlos über den Raum erhaben, in einem total andern Verhältniſſe zur Welt iſt, als nach Erfahrung irgend ein Geiſt zur Körperwelt hat, in einem total andern Verhältniſſe zu den Geiſtern, als nach Erfahrung und nach Denkbarkeit

jend ein Geiſt zu Geiſtern hat; die Anſichten, die
ıtur von Gott abfallen oder die Materie aus dem Geiſt
rausfallen laſſen, die den Seelen eine leibloſe Exiſtenz
Jenſeits geben, ſie auf ferne Planeten oder in einen
beſtimmten Himmel hinüber wandern laſſen.

All' das rechne ich zu den Phantaſieen der Philoſo-
ien und Theologen, die nicht beſtehen können, wenn
ıſer Princip beſteht.

Unſer Princip gewährt die Durchfahrt zwiſchen bei-
n Klippen, indeß das Schiff des Glaubens, wie es ge-
inhin heute geht, die eine nur vermeidet, um an die
dre zu ſtoßen, und zwiſchen beiden hin- und hergewor-
ı wird. Nur eben will man nichts vom Gotte, dem
er alles Sinnen und Denken Erhabenen, gelten laſſen,
ıs vom endlichen Menſchen gilt, und dann verfällt man
ieder in Bilder und Vergleiche, und legt Gott Motive
i, die Sache der gewöhnlichſten Menſchlichkeit ſind.

Eine Schönheit des Principes liegt in ſeiner Klar-
it, der Klarheit ſeines Ausdruckes, der Klarheit des
eges, den es führt, der Klarheit der Vorſtellungen, zu
nen es führt. Wo bleibt da etwas Unverſtandenes?
ott, Jenſeits, höhere Geſchöpfe; Alles tritt danach
cht zwar unter geläufige, aber doch völlig klare oder
ırch Anhalt an das Geläufige klar zu machende, Vorſtel-
ngen und Begriffe. Erweiterung und Steigerung des
eläufigen iſt ja ſein ganzes Geheimniß.

Eine andre Schönheit des Principes liegt darin, daß
uns unabhängig macht vom philoſophiſchen Streite
er das letzte Weſen, den Urſprung, die Grundprinci-
en der Dinge, worüber nun einmal bis jetzt zu keiner
larheit und Einſtimmung gelangt werden konnte, unſtrei-
ı deshalb, weil man das Weſen der Dinge hinter den
ingen ſucht. Die Schlüſſe nach unſern Principe bleiben

richtig, mag man die Thatſachen im Gebiete der Beziehungen von Seele und Leib in dieſem oder jenem Sinne deuten, nur daß man die Schlüſſe immer auf das Thatſächliche ſtütze, wie die Schlüſſe des Aſtronomen richtig bleiben, gleich viel, worin man das Weſen der Materie ſuche.

Doch vermag das Princip die Wahrheit nicht hervorzuzaubern, und für ſich allein nicht zu verbürgen. Es iſt ein Princip der Arbeit, die nach Maßgabe fruchtbarer wird, je ſtetiger und einſichtiger und zuſammenhängender ſie in derſelben Richtung betrieben wird. Die einzelne Betrachtung und der Einzelne kann irren, wird irren, muß irren, ſo ſichrer und ſo ſchwerer, je mehr er ſich auf blos einſeitige Anſicht der Natur der Dinge ſtützt, je unvorſichtiger er erweitert und ſteigert, je mehr er ſich endlich mit ſeinem Principe vom hiſtoriſchen und praktiſchen Principe iſoliren will. Denn hierin ſteht er anders zu ſeinen Gegenſtänden, als der Naturforſcher zu den ſeinen, welchem die Bewährung durch die Erfahrung jede andere Controle erſetzt; der hiſtoriſche Accept und der praktiſche Nutzen folgen ſeinen Entdeckungen von ſelbſt nach. Aber in höchſten und letzten Dingen gehören ſie ſelbſt mit zur Bewährung. Was nicht hiſtoriſche Geltung zu erringen vermag, verdient nicht ſolche zu erringen, und wo die hiſtoriſche Einſtimmung noch fehlt, müſſen doch die Bruchſtücke der Einſtimmung oder die Tendenz dazu aufzeigbar ſein. Was dem Heile der Menſchheit nicht frommen kann, bleibt ewig falſch. Ueber dieſe Verknüpfung und wechſelſeitige Stützung der drei Principe wäre noch viel zu ſagen; aber es wäre zu viel, es hier zu ſagen.

VIII.

Eine Schwierigkeit.

Eine Schwierigkeit iſt es vor allen, über die man nicht hinwegkommen kann. Sie macht die Ohren taub für unſre Lehre, und die Zungen redefertig gegen dieſelbe. So viel ich nun auch ſchon in meiner frühern Schrift geſagt*), den Schein dieſer Schwierigkeit aufzulöſen, ſo iſt es doch, als hätte ich nichts geſagt. Und ſo hebe ich nochmals die Zunge, den tauben Ohren zu predigen.

Ein Gefühl geht durch dieſes Buch, wie es Kaſſandra hatte, daß alle Wahrheit, die ſie ſagte, in den Wind geſagt ſei. Aber wenn die Zeit kommen wird, daß das Troja der alten Anſicht fällt, wird der Wind, der jetzt umſonſt weht, mit in das Feuer blaſen.

Sind wir Theilweſen Gottes, wie kann unſere Selbſtſtändigkeit und Freiheit beſtehen? und müſſen nicht unſere Sünden und Unvollkommenheiten auf ihn fallen? Iſt ein ſolches Verhältniß zwiſchen Geiſt und Geiſtern überhaupt nur möglich?

Seine Selbſtſtändigkeit und Freiheit mag Niemand ſelbſt dem Höchſten opfern; es ſei denn, daß er ſie ihm freiwillig opfere. „Ich möchte wohl auf deine Anſichten eingehen," ſagte mir ein Freund; „aber ich fühle, daß ich etwas für mich ſelbſt, und nicht eines Andern bin." Gott gegenüber ſein und frei ſein hält man Eins.

Gräuel über Gräuel geſchehen täglich in der Welt durch Menſchenwillen; ſoll dieſer Wille Gottes ſein, und mit dem Menſchengeiſte iſt's des Menſchen Wille, was wird dann aus dem heiligen Gott?

*) Zend-Aveſta I. 300 ff., 396 ff.

Es ist wahr, hier liegt eine Schwierigkeit, und zwar nicht blos eine einfache, eine doppelte, durch ihren Zusammenhang verstärkte Schwierigkeit. Aber sie liegt nur in den halbverstandenen und halben, nicht in den ganz verstandenen und ganzen Consequenzen unserer Lehre. Die Hauptschwierigkeit ist vielmehr, daß Niemand so leicht dazu zu bringen ist, sie ganz und voll zu ziehen. Und außerdem, daß man nicht weiß, was unsere Lehre will, weiß man zumeist nicht, was man selbst in diesen Dingen will.

Niemand, der einen Gott will und behauptet, behauptet eine absolute Unabhängigkeit des Menschen von Gott. Wozu auch sonst ein Gott? Nun gilt es blos, die Seite der Abhängigkeit und Unabhängigkeit von Gottes Willen, die man als eine äußere anerkennt, in eine innere zu übersetzen, und Alles gestaltet sich für unsern Freiheitsdrang nicht schlimmer, sondern besser.

Ein Herr hatte viel Grund und Boden, und darauf eine große Zahl Leibeigener, die ihm den Boden bearbeiten mußten. Da sprach er: ich will euch frei lassen, jeder soll an der Verwaltung und den Zinsen des Gutes nach Maßgabe seiner Einsicht und seiner Thätigkeit Antheil nehmen, und ich selbst behalte mir nur die oberste Leitung vor. Nein, sprachen die Leibeigenen, jetzt fügen wir uns deiner Gewalt, wenn uns aber dein Gut mit gehören soll, so werden wir erst damit deine und deines Gutes wahre Hörige.

Solche thörichte Leibeigene sind die Menschengeister, die ihre Freiheit besser Gott gegenüber, denn als Theilhaber seines geistigen Wesens gewahrt halten. Denn das große Gut ist der göttliche Geist und der Herr des Gutes der göttliche Wille.

In unserm Geiste ist der Wille nur das höchste,

nicht das einzige selbstthätige Vermögen. Wie viele Gedanken entstehen, wie viele Triebe gehen ohne, ja wider unsern Willen; sollte es also nicht um so mehr in dem so viel höhern und weitern göttlichen Geiste noch viel Selbstthätigkeit unter seinem höchsten Willen geben können? Oder soll Gott aus nichts als höchstem Willen bestehen? Man setzt die oberste Stufe der Treppe gegenüber, indem man den göttlichen Willen abgesondert dem geschöpflichen gegenüberstellt. Damit sie eine höchste sei, muß sie vielmehr noch tiefere derselben Treppe unter sich haben. Die menschlichen Willen unter dem göttlichen Willen im göttlichen Geiste sind diese niederen Stufen.

Zwar, stehen nicht dem Willen des Königs die niederen Willen seiner Unterthanen äußerlich gegenüber, und ist Gott nicht der oberste König? — Vielmehr steht Gott darin über allen Königen, daß jedes Verhältniß der Nebenordnung zu seinen Unterthanen ihm abgeht. Dann aber kann seine Herrschaft über sie nicht, wie die eines menschlichen Königs, eine äußere, sondern nur eine innere sein.

Der Wille des Königs selbst hat vor aller äußeren Herrschaft eine innere in seinem Geist zu führen, hat, um ein wahrhaft königlicher zu sein, den Willen der Unterthanen in Weite, Höhe, Güte dieser inneren Herrschaft zu überbieten. Und nur dadurch wird der König zugleich Gott ähnlich und ein beporzugter Diener Gottes, daß er in dieser innern Herrschaft seines Geistes die innere Herrschaft des unendlichen, des ganzen, Geistes wiederspiegelt, und mit dieser innern Herrschaft die äußere führend, Gott seine innere Herrschaft führen hilft, indem er den auf das Beste des Ganzen gerichteten Willen des ganzen Geistes, so viel an ihm ist, verwirklichen hilft, doch darin immer Gott unähnlich, daß seine Herrschaft

nur eine endliche und zum Theil äußere, Gottes eine u
endliche und eine ganz innere iſt.

Der König, der ſich dieſer Stellung in Gott geg
Gott bewußt iſt, iſt ſich zugleich der höchſten Würde u
der höchſten Pflicht bewußt; der König, der im Sin
dieſer Stellung handelt, iſt wahrer Stellvertreter Got
auf der Erde; das Königthum beſteht auf feſtem Grun
in dieſem Sinne und nur in dieſem Sinne; doch dar
es ſo beſtehen kann, muß der König nicht neben, ſond
in Gott ſtehen, und Gott nicht ein König auch in d
Sinne ſein, in welchem der König nicht Gott iſt.

Man ſagt: wie kann das Verhältniß zwiſchen Got
Willen und unſerm Willen verglichen werden mit d
Verhältniß zwiſchen unſerm Willen und unſern Trieb
Iſt nicht das Verhältniß zwiſchen Willen und Willen üb
haupt unvergleichbar mit dem Verhältniß zwiſchen Wil
und Trieben? Iſt Wille nicht etwas unſagbar Höhe
als Triebe?

Gewiß; aber giebt man denn nicht zu, ja behaup
man nicht vielmehr, daß Gottes Wille ebenſo etwas u
ſagbar Höheres als unſer Wille ſei? Der gleiche Na
darf uns nicht irren, und der ungleiche nicht verwirr
Und nichts hindert, daß bei aller Unvergleichbarkeit un
rer Triebe mit unſerm Willen und unſeres Willens u
dem göttlichen Willen doch das aufſteigende Verhält
derſelben, ja, wenn man will, die Unvergleichbarkeit je
Niedern mit ſeinem Höhern vergleichbar ſei. Was d
unſer Trieb gegen unſern unvergleichbar höhern Wil
kann, wird unſer Wille gegen Gottes unvergleichbar höh
Willen können, trotz dem, daß er deſſelben Geiſtes
Hiermit aber hat unſer Wille die Freiheit, die man
ihn außer Gott ſucht, eben ſo gut in ihm; denn, iſt
Möglichkeit des Widerſtrebens gegen Gottes Willen a

cht die beſte Seite, ſo doch das gewiſſeſte Zeichen der reiheit und Unabhängigkeit von dieſem Willen.

Ein rechter kräftiger Wille in uns aber vermag Alles, as ihm innerlich widerſtrebt, endlich doch zu ſeinen wecken und Zielen zu lenken und zu ſtimmen. Das wird r götliche Wille auch endlich mit allem menſchlichen illen; ſogar noch beſſer und ſicherer, als aller menſch- he Wille mit dem, was er unter ſich hat. Dazu iſt rziehung, Strafe und Lohn in der dieſſeitigen und jen- itigen Welt da. Das aber iſt nicht eine Furcht, ſondern ne Hoffnung und ein Troſt.

Man ſagt: aber ein Wille und noch ein Wille kön- n im ſelben Geiſte gar nicht zuſammen beſtehen. Viel- hr iſt Wille ein- für allemal ein Höchſtes, mithin Ein- es in dem Weſen, was ihn hat.

Ganz recht; aber hindert das, daß ein höheres Weſen eſes Weſen in ſich hat und nun noch einen höheren illen darüber in ſich hat, der für dieſes höhere Weſen n erſt den Charakter des wahren Willens hat? Die pitze eines Thürmchens an dem Thurm iſt, wenn ſchon m Thurme gehörig, doch nicht die Spitze dieſes Thur- es und ſteht einer höhern und höchſten Spitze nicht im ege, kann ſich vielmehr in gleichem Sinne damit richten. nd alſo iſt auch unſer Wille, wenn ſchon er immer Got- s bleibt, doch nicht der Wille Gottes, und Gottes ille nicht der unſere, obſchon der unſere wohl zu Gottes illen ſtimmen kann und ſoll.

Wir können uns freilich gar nicht denken, daß im enſchen noch ein Wille neben dem andern Platz hat; türlich, weil er ſeinem Begriffe und Weſen nach ein in r letzten Bewußtſeinseinheit des Menſchen Wurzelndes, ſelbſt mit Conſtituirendes, Einigendes, und mit- n Eines, iſt. Zwei ſind aber nicht Eins, und zwei

Willen gäben nothwendig zwei Menschen. Wir können uns auch gar nicht denken, daß unter unserm Willen noch ein anderer Wille Platz habe; natürlich, weil er seinem Begriffe und Wesen nach der letzte Quell, die abschließende Spitze aller bewußten Selbstthätigkeit im Menschen, etwas, das ganze Bewußtseinsgebiet desselben Beherrschendes, hiemit selbst Höchstes, in dem Menschen ist; indem er unter dem Höchsten stände, wäre er nicht mehr das Höchste, und mithin nicht mehr der Wille dieses Menschen. Alle diese Schwierigkeiten aber, die einen menschlichen Willen neben oder unter dem menschlichen Willen im selben Menschen unmöglich machen, gestatten den menschlichen Willen neben dem menschlichen Willen unter dem göttlichen Willen im selben Gotte, d. i. unter einer einheitlichen Spitze aller bewußten Selbstthätigkeit in Gott, den wir freilich gar nicht einmal mehr Willen nennen dürften, wenn wir zum Begriff und Wesen des Willens auch seine Niedrigkeit und Endlichkeit und Schranken in uns rechnen wollten.

Die Geschäfte sind in Gott getheilt; die Sorge für das Einzelne ist den Einzelnen überlassen, und über den Regimentern der Einzelnen stehen Einzelne, das Regiment zu führen. Der höchste Wille kann sich um das Einzelne nicht kümmern, außer sofern es in das Ganze greift. Wer vom höchsten Willen erwartet, wozu ein Wille unter ihm da ist, der wird vergebens warten. So wenig beschränkt das Inbegriffensein unsers Willens mit Gottes höchstem Willen im selben Geiste die Selbstthätigkeit, die Freiheit unsers Willens, daß vielmehr Gottes Geist selbst auf diese freie Thätigkeit des Einzelnen im Einzelnen gewiesen ist. Für Alles und für Alle sorgt sein höchster Wille, aber nur für Alles und für Alle im Zusammenhange; ein Jeder gehört zu diesem Zusammenhange, und in sofern sorgt auch der höchste Wille für jeden Einzelnen,

'sowie es am besten in den allgemeinen Zusammenhang paßt; der Einzelne kann handeln, wie er will; doch, wenn er nicht seinerseits so will und handelt, wie es am beßten dahinein paßt, so wird die allgemeine Sorge Gottes dahin gehen, ihn dahin zu führen, und die Strafe Gottes endlich dazu zwingen. Nun will Mancher um einer abrufen Freiheitsidee willen freilich auch diesen schließlich alles Böse bezwingenden Zwang nicht dulden. Aber es giebt auch widerspenstige Kinder, und einst danken sie es dem Vater doch, wenn sie gezwungen sind.

Aber, sagt man, es handelt sich bei der Ansicht, daß wir Theilwesen Gottes sind, nicht blos um Unterordnung unseres Willens unter Gottes Willen, vielmehr um Aufgehen unserer ganzen Person in Gott. Das Aufgehen einer Person in einer andern Person aber widerspricht dem Begriffe der Persönlichkeit. — Das Aufgehen gewiß, aber nicht das Eingehen darein. — Das Eingehen nicht minder; statt einzugehen in eine andere Person steht die Person geschlossen und selbstständig andern Personen gegenüber. — Ein Kreis nicht minder andern Kreisen; aber ändert das, daß er mit ihnen zugleich von einem größeren Kreise umschlossen sei? — Ein Kreis ist keine Person. — aber doch so geschlossen als eine Person, warum also die Person weniger umschließbar als der Kreis?

Wohl wird man den Begriff der Persönlichkeit so stellen können, daß auch das gemeinsame Eingehen in eine höhere Persönlichkeit dazu nicht paßt. Aber es ist ja ganz willkührlich, wozu man ihn passend machen will; ein jeder Philosoph und Theolog paßt ihn für sein System an, nur fragt sich erst, ob sein System auch paßt. Ich sage, der Begriff der Persönlichkeit, der das Eingehen in eine höhere Persönlichkeit verbietet, ist eben deshalb unpassend, weil er kein passendes Verhältniß zwischen unserer und

der göttlichen Persönlichkeit, und hiemit kein befriedigendes theologisches und philosophisches System zuläßt. Schon deshalb nicht, weil er eine Person mit dem Charakter der Unendlichkeit neben Personen mit dem Charakter der Endlichkeit stellt; das Endliche aber dem Unendlichen nur einzuordnen, nicht nebenzuordnen ist. Und außerdem aus vielen andern Gründen nicht.

Nun aber, um zur anderen Seite der Frage uns zu wenden: wie verträgt sich Gottes Heiligkeit damit, daß er mit unseren Geistern auch unsere Sünden und Unvollkommenheiten in sich hat?

Wie beide Seiten der Schwierigkeit, so hängt auch beider Erledigung zusammen.

Man stelle nur die Begriffe von Gottes Heiligkeit so, nicht daß Nichts, sondern daß Alles damit geht, wie wir es in der Welt gehen sehen, und zugleich so, daß wir hoffen dürfen, daß es zu guten Zielen geht. Man lege an Gottes Heiligkeit denselben Maßstab nur erweiternd und steigernd an, wonach wir den Menschen messen — gebieten wir ja doch umgekehrt, den Menschen nach Gott zu messen; Eins aber fodert das Andere; — und man wird keinen Widerspruch mit Gottes Heiligkeit mehr finden. Wer aber den Begriff von Gottes Heiligkeit über die Vergleichbarkeit mit allem Menschlichen hinausrückt, trägt selbst die Schuld, daß er den Inhalt seines Begriffes nur im Begriffslosen findet, und daß die Heiligkeit des Menschen selbst kein Vorbild mehr im heiligen Gotte findet.

Unser Wille in seiner Freiheit, sich selber unabhängig vom höchsten Willen und diesem sogar ganz entgegen zu bestimmen, ist in seinem Verhältniß dazu ein Unwillkührliches für Gott. Auch die Güte eines Menschen aber beurtheilen wir nur nach seinem Willen, als dem einheitlichen höchsten und letzten Quelle seiner bewußten Selbst-

thätigkeit, nicht nach dem, was unwillkührlich, ja, was ihm entgegen, in einem untern Gebiete seines Geistes auftaucht und geht. Genug, wenn der Wille, so viel an ihm ist, es im Sinne des Guten richtet, zu guten Zielen lenkt. Diesen Sinn aber hat die Weltordnung, welche zugleich die Ordnung des göttlichen Geistes ist.

Hängt es doch ganz einfach zusammen: wenn unser Wille nicht der Wille Gottes, sondern nur etwas tief unter Gottes Willen Stehendes oder gar demselben Zuwiderlaufendes ist, so ist auch unsere Sünde nicht die Sünde Gottes; denn Sünde eines Wesens ist Sache des Willens dieses Wesens und ist sonst nicht die Sünde dieses Wesens.

Gott für sündhaft erklären, weil unsere Sünde in ihm ist, wäre dasselbe, als eine Symphonie für mißklingend erklären, weil Mißklänge in ihr enthalten sind. Sie wird es sein, wenn nicht auch die Auflösung derselben darin enthalten ist. Eine solche erwarten wir von Gott für alles Uebel durch seinen Willen selbst. Und gewiß können wir eine sichrere Hoffnung auf die endliche Heilung und Versöhnung alles Uebels stellen, wenn Gott solches wie einen Mißklang in den niedern Gebieten seines Lebens in höherer Harmonie aufzulösen hat, als wenn es wie ein äußerlicher Mißklang ihm gegenüber tritt.

Den Weltgang mit einer Symphonie zu vergleichen, ist ein oft gebrauchtes, und eben so oft treffendes, Bild. Nur daß es nicht in dem treffen kann, worin ein endliches Bild überhaupt Unendliches nicht treffen kann. In unsern Musikstücken erwarten wir die Auflösung eines disharmonischen Accordes vom je nächsten oder einer disharmonischen Accordfolge von der je nächsten. Der enge Rahmen der Endlichkeit, in den das Stück gefaßt ist, der Abschluß in der Endlichkeit, der ihm gesetzt ist; — Alles

muß ſich ja vollenden in einer kurzen Stunde, — verlangt es ſo. Aber im Weltgange können die Disharmonieen durch ein Jahrtauſend reichen, um erſt in einem zweiten ihre Auflöſung zu finden; durch ein ganzes Leben, um erſt in einem zweiten ihre Auflöſung zu finden; und durch Abſchlüſſe in der Zeit geht es zu immer neuen und höheren Abſchlüſſen fort bis in die Ewigkeit. Doch wie Vieles löſt ſich auch in kurzer Zeit, das Kleine im Kleinen, das Große im Großen des Raumes und der Zeit.

Die Auflöſung des Uebels kommt dadurch zu Stande und beſteht darin, daß es in der Ordnung der Dinge, der es widerſtrebt, Gegenwirkungen gegen ſich hervorruft, die mit dem Uebel wachſen und es endlich überwachſen, wodurch es nicht nur gehoben, ſondern ſelbſt in Gutes aufgehoben, ja zum Quelle eines neuen Guten wird, darin eben unterſchieden von dem Guten, daß dieſes unter den fördernden Mitwirkungen der allgemeinen Ordnung zum Quelle des höhern Guten, jenes, durch Gegenwirkungen umgewandt und umgewandelt zum Quelle des neuen Guten wird. Die Noth iſt Mutter der Erfindung; die überwundene Sünde Mutter neuer Tugend.

Dieſe Auflöſung des Uebels geht nicht blind von Statten, ſondern ſo wie das Uebel nur Bedeutung im Reiche des Bewußten hat, ſo geht auch dieſe Auflöſung deſſelben durch Einwirkungen auf das Bewußtſein und unter Einfluß des Bewußtſeins von Statten.

Der rechte menſchliche Wille trägt mit Bewußtſein durch die von ihm abhängige menſchliche Ordnung, ſo viel an ihm iſt, zu der Verwirklichung der endlichen Auflöſung alles Uebels bei. Wer an Gott glaubt, darf auch glauben, daß der göttliche Wille mit ſeinem Alles überreichenden Bewußtſein durch die von ihm abhängige göttliche Ordnung, ſo viel an ihm iſt, das iſt das Höchſte,

Allgemeinſte und Letzte dazu beitragen werde; und daß die rechte menſchliche Ordnung ſelbſt ein untergeordneter Theil der göttlichen Ordnung ſei.

Der ſchlechte menſchliche Wille widerſtrebt dieſer Ordnung, und kann ihr doch nicht auf die Dauer widerſtreben. Wer an ein ewiges Leben glaubt, darf auch glauben, daß das folgende Leben in dieſer Hinſicht nur der abſchließende Act des jetzigen ſein werde, ſofern die im folgenden Leben auf den Böſen zurückſchlagenden Folgen ſeines dieſſeitigen Thuns und Treibens ihn endlich doch nöthigen werden, in dieſe Ordnung einzulenken.

Und zwar dürfen wir das Eine und das Andre darum glauben, weil wir die Richtung dazu ſchon in der Ordnung rings und in dem Dieſſeits ſehen. Verallgemeinern, erweitern und ſteigern wir nur, was wir ſehen, da es ſich um das Allgemeinere, Weitere und Höhere deſſen handelt, was wir ſehen, und da ſich, was wir ſehen, ſchon ſelbſt in dieſem Sinne um ſo mehr verallgemeinert, erweitert, ſteigert, je mehr wir den Blick ins Allgemeine, Weite, Hohe richten. Das iſt das Erfahrungs-Princip des Glaubens.

Freilich, wenn wir uns nach menſchlicher Weiſe einen Gott beliebig denken und wünſchen könnten, möchten wir ihn vielleicht anders denken und wünſchen, als ſich mit dem Blicke auf die Welt verträgt, ſei es, daß wir ſie von ihm äußerlich abhängig oder in ihm inbegriffen denken; möchten uns ſein ganzes Weſen als vollkommene innere Harmonie denken, möchten die äußere Ausprägung dieſer Harmonie in dem von ihm abhängigen Weltgange und Weltzuſtande ſuchen, und für die Ausſicht auf eine ferne Auflöſung alles Uebels das ganze Uebel gleich ſelbſt aus der Welt geſchafft wünſchen. Umſonſt, Gott iſt nicht ſo, wie es im Sinne ſolcher Gedanken und Wünſche wäre.

Das Uebel besteht; es geht umher, wie ein brüllender Leue, und es hilft nichts, die Ohren davor zu verstopfen, und die Augen davor zu verschließen. Nun fragen wir, wie kam trotz Gottes, Schöpfers Himmels und der Erden und des Menschen und des Menschengeistes — mag man die Schöpfung als eine äußerliche oder innerliche fassen — das Uebel in die Welt, und diese ungeheure Arbeit, es erst wieder zu heben, zu tilgen, zu versöhnen? Hat Gott das Uebel mit Willen geschaffen, hat er's willig zugelassen, oder liegt es in einer unwillkührlichen Seite seiner Existenz? Es bleibt nur diese Wahl.

Um Gottes unbegrenzter Güte willen verwirft man das Erste, um Gottes unbegrenzter Allmacht willen das Dritte. Also er hat das Uebel, die Sünde zugelassen. Warum? Um der geschöpflichen Freiheit Raum zu lassen; ja, wohl gar um der Liebe willen, denn, um Geschöpfe zu haben, die er lieben konnte, so mußten sie ihm an Freiheit ebenbürtig sein. Wie kann man lieben, was maschinenmäßig geht?

Mit solchen und ähnlichen Motiven sucht man dem Menschen die Zulassung der Sünde durch Gott begreiflich zu machen. So weit freilich Erziehung, Gesetz und Sitte unter den Menschen reichen, so weit sie für die rechten gelten, lassen sie dem Menschen die Freiheit nur im Guten, und zwingen, wo nöthig und so weit sie können, die Menschen selbst in diesem Sinne. Gott allein, der selbst nicht sündigen kann oder will, selbst nur die Freiheit Gutes zu wollen hat oder sich vorbehalten hat, soll willig dem Menschen, seinem Ebenbilde, die gleiche Freiheit zu dem, was sein Gesetz verbietet und gebietet, gelassen haben? Warum ließ er ihm nicht auch die Freiheit blos im Guten? man sieht ja doch: es giebt auch so noch eine Freiheit. — *Aber, sagt man,* das würde nicht den Begriff der Freiheit

voll erfüllen. — Es ſei, aber Gott nahm ihm damit die ſchlimme Hälfte, wenn er ihn halb erfüllte. — Aber es ging nicht, mit einer Freiheit des Geſchöpfes hängt nach der Natur ſeiner Endlichkeit die andere weſentlich zuſammen. — Wohl, ſo ſagt man daſſelbe, was ich ſage: es giebt etwas, wogegen Gottes Wille ſelbſt nicht kann; ſo muß man doch Gott zuletzt mit dem entſchuldigen, was, wenn man es gleich anfangs zugeſtände, die ganze Entſchuldigung unnöthig machte, d. h. das Uebel iſt nach einer unwillkührlichen, will man, nach einer metaphyſiſchen, Nothwendigkeit da.

Wäre es wahr, daß Gott die Sünde, das moraliſche Uebel, zuließ um der Freiheit der Geſchöpfe willen, woher, warum das unſagbare phyſiſche Uebel, was ohne Freiheit die freien Geſchöpfe trifft? — Das iſt zur Strafe ihrer Sünden da. — Aber ſtraft auch ein Menſch um deſſentwillen, was er zuläßt? Hat er auch ewige Höllen für zeitliche Sünden? Läßt er auch die Kinder die Strafe der Schuld der Aeltern tragen? Verhängt er auch Verheerungen ohne Unterſchied über Gerechte und Ungerechte? Wenn man mit menſchlichen Motiven erklären will, ſo ſollte man das Höchſte, Edelſte und Beſte, was es im Menſchlichen giebt, bei Gott zum Anhalt nehmen; und wenn man nicht damit erklären will, weil Gott über alle menſchliche Motive erhaben ſei, ſo ſollte man ihn überhaupt nicht lieben, ſtrafen und rächen laſſen, wie den Menſchen, nicht gar ſeine Erhabenheit über die Menſchlichkeit benutzen, ihm Unmenſchlichkeiten beizulegen, in denen der menſchliche Tyrann ein willkommenes Muſter findet.

Und die Leiden der Thiere, die nicht ſündigen können, ſind auch dieſe um der Strafe der Sünde willen da, oder wozu ſind ſie ſonſt doch da? — Das gehört zu

den unerforſchlichen Geheimniſſen Gottes. — So wird zuletzt die ganze Erklärung ein unerforſchliches Geheimniß, iſt nur ein Irrlicht, das ſeinen Weg durch das Geſtändniß abſchließt, uns in einem Dunkel, aus dem kein Ausweg, umhergeführt zu haben.

Nach all' dem ziehe ich eben ſo wegen ihrer einfachen Klarheit als Tröſtlichkeit, als natürlichen Folge aus unſerem Princip, die andre Anſicht vor, daß der allgemeine Grund des Uebels, ſo weit ſolches in der Welt beſteht, unabhängig zwar nicht von Gott, aber von ſeinem Willen beſteht, ſein Wille vielmehr nur die Tendenz hat, es immer mehr zu beſſern und zum Mittel des Beſſern ſelbſt zu machen, nicht anders als der rechte Menſchenwille, nur in dem anders, was der Begriff des Höchſten Andres aus ihm macht, das iſt, daß er in dieſer Hinſicht eine Alles überreichende und ſchließlich Alles beſiegende Gewalt hat; nicht im Augenblicke, nicht über jedes Uebel einzeln, vielmehr, unendlich wie er iſt, erſt in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit am ganzen Zuſammenhange deſſen, was darin iſt, ſich erfüllt.

Unſtreitig heißt das, etwas von der Allmacht, zwar nicht Gottes, denn Alles, was geſchieht, geſchieht immer nur durch Gott, in Gott; aber etwas von der Allmacht ſeines höchſten Willens opfern. Aber es heißt nur, ſo viel opfern, daß uns möglich wird, wahrhaftes Vertrauen auf ſeinen Willen in jeder höchſten und letzten Inſtanz — für jede niedere aber giebt's auch niedere Willen und niedere Kräfte in Gott — zu behalten. Wer das Uebel, ſei es durch Gottes freien Willen oder freie Zulaſſung entſtehen, beſtehen läßt, damit nichts ſeinem Willen entzogen ſei, der ſieht in ſeinem Willen eben damit etwas, was das Uebel will oder willig zuläßt. Wer das Uebel *unabhängig von* Gottes Willen in Gott entſtehen, be-

ſtehen läßt, der kann dieſen Willen, wie den des rechten Menſchen, als rein dem Uebel entgegenwirkend halten, und ſich mit vollem Vertrauen darauf ſtützen, daß, wenn ſchon der rechte menſchliche Wille ſo viel vermag, das Uebel im kleinen Kreiſe deſſen, was von ihm abhängt, zum Beſſern zu kehren, ſofort gelingt es freilich nicht, der göttliche Wille, über Alles reichend, endlich Alles in dieſer Hinſicht vermögen wird, und, mag er auch eine Ewigkeit dazu brauchen, das unendliche Uebel einer unendlichen Welt zu beſſern und zu heilen, doch für jedes endliche Uebel endlicher Weſen auch endliche Mittel der Beſſerung und Heilung in der unendlichen Fülle ſeiner endlichen Mittel finden wird. Die Beſſerung und Heilung alles Uebels in der Welt mag immerhin ein Ideal ſein, dem aber die Wirklichkeit im Wege der Endlichkeiten immer mehr entgegengeht. Hat ſich doch das Chaos ſchon in die Pracht des blauen Himmels, der leuchtenden Sterne, der blühenden Erde geklärt; die chriſtlichen Ideen haben über das rohe Heidenthum geſiegt; die Torturen des Gerichtes beſtehen nicht mehr; vielleicht werden im Fortſchritte der Dinge einſt auch die Torturen der Natur gemildert werden oder aufhören. Blickt auf das Ganze, und der Fortſchritt iſt doch ſichtbar. Und geſetzt, es wäre keiner, würde man Gott mehr durch den Glauben ehren, daß er eine Welt, die keiner Beſſerung fähig, aus ſich herausgeſtellt, nachdem er eine beſſere doch ſchaffen konnte, als daß er ſolche unwillkührlich in ſich trage.

Oder geſetzt, daß hinter dem geheilten und verſöhnten Uebel immer neues Uebel aus dem Grunde der Dinge auftauchte, ſo daß Gottes Arbeit nicht nur nie endete, ſondern nie abnähme, — ich ſage nicht, daß ich das letzte Geheimniß in dieſer Hinſicht ergründet habe — wird es den Troſt deſſen, der vom Uebel betroffen iſt,

vermindern, zu wiſſen, daß nicht nur ſein Uebel, ſondern auch alles Uebel, was hinter ſeinem erwachſen wird, der Heilung und Verſöhnung wie ſeins dereinſt entgegengeht?

Sind alle Geſchöpfe in Gott, ſo fühlt Gott in ſich das Uebel Aller, moraliſches, phyſiſches, es trage, welchen Namen es immer will, darunter meins, und würde es als eigenes Uebel fühlen, wenn nicht ſeine Güte und Befriedigung eben in der zuſammenhängenden Auflöſung alles deſſen, was er in untern Gebieten ſeines Weſens als disharmoniſch fühlt, beſtände, und ſein darauf gerichtetes Trachten nicht die Gewißheit der Erfüllung in ſich trüge. Er kann mein Uebel nicht gleich heben, er kann es auch nicht einzeln heben, aber er kann es einſtens heben, er kann es mit anderm durch die zuſammenhängende Verwendung ſeiner Mittel endlich heben, und er muß es endlich heben, denn ſonſt bleibt es ſeins. Einen feſtern zugleich und ſtärkern Troſt giebt es nicht im ſchlimmſten Leiden, und ich denke mancher Zeit, in der ich ihn gefunden. An ihn kann man ſich halten, wenn nichts mehr reicht; denn er reicht über Alles, ſo wahr Gott über Alles und unſer jenſeitiges Leben über das dieſſeitige in Gottes ewigem reicht; er überreicht den Tod, der mit dem Anfang eines neuen Lebens in ſeinem ewigen Leben einen Anfang neuer Mittel bringt.

Aber nur für die in Gott, nicht neben Gott Stehenden, iſt dieſer Troſt zu finden; nur für die unter einer Allmacht Stehenden, welche alles Uebel endlich und im Zuſammenhange heben kann, und unter einem Willen, der ſich im Sinne dieſer Allmacht richtet, die Kräfte dieſer Allmacht richtet, nicht unter einer Allmacht, die alles Uebel vom Anfange herein, ſofort und einzeln heben konnte und einem Willen, der nicht will, was er mit dieſer Allmacht könnte.

Wie der heutige gemeine Glaube iſt, hängt das feſte
trauen auf Gott nur an dem Bedürfniſſe dieſes Ver-
iens, ein Bedürfniß, was freilich ſo groß iſt, daß es
größten Widerſprüche überwindet; doch Mancher ver-
felt auch bei dieſen Widerſprüchen. Man gebe Gottes
len im Sinne unſeres Principes nicht mehr noch weni-
als was eines höchſten Willens über allem menſch-
n, im Ausgange der Betrachtung von dem menſch-
n Willen, iſt, und man wird keine Widerſprüche mehr
berwinden finden, wird die troſtreichſte Ausſicht auf
es Willen bauen können, und wird ſie mit wachſen-
Schärfe des Blickes ſich immer mehr erhellen ſehen.
wolle mehr auf Gottes Willen legen, und man wird
rſpruch auf Widerſpruch ſich erheben ſehen, und nur
r Verdunkelung des Blickes noch Rettung des Ver-
ns finden.

Wohl dürfen wir ſagen: Gott kann Alles, was er
aber er will nur, was er kann; und es iſt Vieles,
er nicht kann; er kann weder das Uebel wollen, noch
er es auf einmal heben; aber er will es heben, ſo
und ſo ſchnell und ſo vollſtändig, als er es kann;
eſer Vollſtändigkeit aber gehört eine Ewigkeit. Man
die Allmacht des göttlichen Willens gleich in jedem
, und ſie ruht blos in der ganzen Schüſſel.

Niemand kann Gott ſehen, und ſo leugnen viele
Einer der allgemeinſten und ſtärkſten Gründe, ihn
ugnen, aber iſt der, daß man auch die Welt nicht
ſchaffen ſieht, daß ſie der Vorausſetzung der unbegrenz-
büte und unbegrenzten Allmacht eines darin waltenden
s zugleich entſpräche, nachdem man doch gelehrt
n iſt, beide Vorausſetzungen im Gedanken Gottes
rbinden. Man laſſe die Vorausſetzung der boden-

loſen Allmacht Gottes fallen, und der Grund gegen G wird damit fallen.

Dann wird man die Weltordnung ſo ſehen, wie der Vorausſetzung eines guten Geiſtes, der die Welt n Geſetzen in der Richtung auf Zwecke im Sinne von Id regiert, entſpricht. Nun mag zwar, wer die Freiheit menſchlichen Walten vermißt, ſie auch in der Verwaltu der Welt vermiſſen; doch, ſo wenig er deshalb den menſ lichen Geiſt und Willen leugnen kann, daß er die Fu heit derſelben vermißt, wird er den göttlichen Geiſt u Willen deshalb leugnen können. Wer aber Freiheit einzelnen Menſchen findet, wird um ſo höhere Freiheit der Schöpfung und Geſchichte der Menſchen finden, eine Abhängigkeit derſelben von einem freien wie jener einem unfreien Willen anerkennen können. Auch mag einen Dritten geben, der den letzten Einheitspunct v Geſetz und Freiheit im Willen Gottes ſelber findet. A hängt die Frage nach eines göttlichen Geiſtes und Will Daſein und Walten in der Welt gar nicht an der Fr ſeiner Freiheit. Und gern verlaſſen wir dieſe dun Frage, die ihre Dunkelheit in Alles miſcht, worein ſ ſelbſt ſich miſcht, nachdem ſich gezeigt, ſie hat ſich hier ni einzumiſchen.

Wunderlich aber, daß vor Allem die, welche dem Wi len des Menſchen die Freiheit beſtreiten, ohne damit d Daſein und Wirken eines menſchlichen Willens beſtreit zu können, doch damit, daß ſie der Welt die Freiheit b ſtreiten, das Daſein und Walten eines göttlichen Willen darin beſtreiten zu können meinen.

Und was anders iſt zuletzt der ganze Einwand, d *wir betrachtet* haben, der ſchwerſte vielleicht gege

unſere ganze Lehre, als ein Einwand gegen jenes ſchönſte Wort der Bibellehre, daß wir in Gott leben, weben und ſind, und er in uns; was anders unſere Lehre, als die klare Auslegung dieſes Wortes, eines Wortes, das die Wortgläubigen wohl auch im Munde führen, doch nicht in Kopf und Herzen, ſonſt würden ſie in Kopf und Herzen den Inhalt dieſer Lehre tragen, die eben nichts iſt als die Erläuterung und Folgerung dieſes Wortes.

Es iſt ein Wort, gleich fruchtbar für das Fühlen, Thun und Denken, gleich heilſam und gleich ſchön, gleich einfach, klar und wahr, wenn es genommen wird, ſo wie es lautet, wogegen der Verſtand alle Kräfte angeſtrengt hat, es alſo mißzuverſtehen, daß ſeine Früchte verkümmern und verdorren und ſeine Klarheit erliſcht. Doch iſt es nur das Hauptwort eines allgemeinern Satzes.

Können die Menſchengeiſter im höchſten Geiſte leben, weben, ſein, ſo können auch noch höhere als die Menſchengeiſter im höchſten Geiſte leben, weben, ſein, und können die niederen in den höheren und dadurch in dem höchſten ſein.

Und daß dies nicht blos denkbar, daß es wirklich ſo, iſt's, was wir nun betrachten wollen, indem wir zuſehen, wie ſich die himmliſchen Geiſter in ihren Körpern ſpiegeln, wie ſich die Verhältniſſe der himmliſchen Geiſter in den Verhältniſſen ihrer Körper ſpiegeln, und wie mit dem Spiegeln das Tragen zuſammenhängt.

IX.

Die Seele der Geſtirne und der Welt.

„Und es ſind himmliſche Körper, und irdiſche Körper. Aber eine andere Herrlichkeit haben die himmliſchen, und eine andere die irdiſchen.“ (1. Cor. 15, 40.)

Die Anſicht, daß den himmliſchen Körpern auch himmliſche Seelen inwohnen, erſcheint der heutigen Welt ſo fremd, daß man ſich nur wundern kann, wie ſie einer frühern Welt ſo natürlich erſcheinen konnte, und erſt aufhören können wird, ſich darüber zu wundern, wenn ſie einer ſpätern Welt wieder eben ſo natürlich erſcheinen wird.

Alle Gründe, die man heutzutage dafür aufſtellen kann, prallen ab und zerſtieben am Fels der verſteinerten Anſicht, daß die Erde ein Stein ſei. Auch dieſe flüchtige Welle wird dies Schickſal haben; doch wird der Fels endlich unterwaſchen und ſtürzen, und ein lebendiges Meer darüber gehen.

Man kann die Aepfel nicht dadurch reif machen, daß man den Baum ſchüttelt; zuletzt fallen ſie von ſelbſt in den Schooß; man braucht ſich nur unter den Baum zu ſetzen. Doch ſchüttl' ich immer von Neuem, zu ſehen ob noch nichts reif iſt.

Die Blätter ſpielen an der Eiche, und meinen, ſie ſei blos ein feſter Tummelplatz für ihr Spiel. So meinen es die Menſchen heutzutage noch mit der Erde, und ſind ſo blind wie die Blätter.

Das Pünctlein über dem i iſt eitel auf ſeine Stellung; der Menſch über der Erde iſt eben ſo eitel au

ne Stellung, und es ist ein gleich eitler Traum, daß über dem stehen, worin sie stehen.

Das Auge des Menschen ist ein sehender Theil nes Sehenden, auch der Mensch ist ein sehender Theil nes Sehenden, aber er sieht es nicht.

Die heutige Weltanschauung hat das Auge des Flohes dem Stiere; der Floh würde den Stier für lebendig lten, wenn er hüpfte wie ein Floh mit den Flöhen. r Stier aber wandelt langsam mit den Stieren der rde, gehorsam folgend dem Stabe des Hirten.

Der ältere Fichte sagt einmal: „der gesammte Weg, a die Menschheit hienieden macht, ist nichts Anderes, s ein Zurückgehen zu dem Puncte, auf welchem sie gleich fangs stand, und beabsichtigt nichts, als die Rückkehr seinem Ursprunge. Nur soll die Menschheit diesen eg auf ihren eigenen Füßen gehen; mit eigener Kraft ll sie sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr thun gewesen; und darum mußte sie aufhören, es zu in." (F. H. Fichte, die Grundzüge des gegenwärtigen italters, sämmtl. Werke II. S. 12).

Fichte sagt hiemit, warum jener natürlichste Glaube, it dem die Welt so zu sagen geboren ward, in der erachsenden Welt nicht mehr besteht, und sagt zugleich mit, daß er in der erwachsenen Welt wieder bestehen ird. Aus dem tiefsten Grunde der Natur scheinbar undlos entstanden, offenbart wenn irgend einer, ist er r erloschen, um dereinst mit hellerm, klarern, höhern, m der Menschheit selbst innerlich erarbeiteten, Bewußtin wiederzuerstehen, dem Bewußtsein seiner Gründe, seines nzen reichen Inhaltes und seiner Folgen; und dann aft einer Philosophie und Theologie fortzubestehen, die

mit ihm neu erſtanden ſich die Hand reichen werd
indeß er jetzt durch die Kräfte, mit denen ſie einan
wechſelſeits niederhalten, mit niedergehalten wird.

Zwar nicht ſo ſehr, daß die Hoffnung ſeines ne
Erwachens ganz auf eine ferne Zukunft angewieſen blie
Hat er doch nach langem tiefen Schlummer in mein
Glauben ſchon ein helles Auge wieder aufgeſchlagen;
Sonne ſteigt, und andre Augen werden folgen. U
wenn ich ungeduldig, allein zu wachen, mich anſtren
die um mich Schlafenden zu wecken, ſo rührt ſich's h
und da.

Ueberblick' ich's, zähl's und wäg's, ſo hab' ich m
wirklich gar nicht zu beklagen. Im Gegentheil: 1) E
Wiener Polizeirath, 2) ein deutſcher Coloniſt, der n
Amerika übergeſiedelt iſt, und 3) ein weſtindiſcher Ka
mann, der nach Paris übergeſiedelt iſt, haben ſich (
zufälliger Anweſenheit) perſönlich rückhaltslos bei
zur Lehre des Zend-Aveſta von der Seele der Geſtir
bekannt; nur daß der nordamerikaniſche Deutſche die St
lung des Menſchen zum Geiſte der Erde viel zu we
demokratiſch gehalten fand, und mir wichtige Verfaſſun
änderungen vorſchlug, auf die ich doch nicht eingeh
mochte.

Welche Ausſichten für eine neugeborene Anſicht,
ihre erſten Wurzeln gleich durch entlegene Länder u
Meere ſchlägt! Und wie beſchämend für Philoſophen u
Theologen, ſich Polizeiräthe, Coloniſten und Hande
leute an Einſicht in dieſen Dingen vorangehen zu ſehe

Mehr als ſcherzhaft beweiſen doch die vorigen B
ſpiele, zu denen ſich ja noch einige fügen ließen, daß
alte Naturglaube, ſelbſt der, von der Philoſophie u
Theologie, wie ſie heute noch gilt, verzogenen Anſi
wie ſie ringsum gilt, nicht ſo hart widerſpricht, um ni

i dem, was von naturwüchsigem Grunde noch übrig ist, as freilich wenig genug ist, nach erfoderlicher Beackerung ieder einwurzeln zu können.

Und so ergreif' ich noch einmal den Pflug zum kern auf dem widerspenstigen Boden, dessen immer tie- r und tiefergehende Verwitterung unter dem Einflusse es Himmels freilich die wirksamste und fruchtbringendste Beackerung ist, an der zuletzt auch der Erfolg des Ganges ieses Pfluges hängt.

„Der Mensch ist Maß und Messer der Schöpfung."

Eben so wie die Beseelung des Menschen den Aus- ng und den Stützpunct für die Ansicht von der Bese- ng aller andern Geschöpfe, welche mit ihm dieselbe Erde wohnen, bildet, hat die Beseelung der Erde den Aus- ng und den Stützpunct für die Ansicht von der Bese- ng aller anderen Gestirne, welche mit der Erde zugleich nselben Himmel bewohnen, zu bilden. Für die Bese- ng der Erde selbst aber hat wieder die Beseelung des enschen den Ausgang und den Stützpunct zu bilden. o ist es auch hier die Thatsache unsrer eigenen Bese- ng, an der zuletzt das ganze Schlußgefüge hängt.

Freilich wollen selbst neuerdings Manche eine Ana- gie der Erde mit andern Himmelskörpern so wenig ge- tten, daß sie nicht einmal die Bewohnbarkeit andrer estirne auf Grund dieser Analogie zugeben mögen. Und der That, ist nicht der Schluß von Einem Himmels- rper auf alle gewagt? Aber erinnern wir uns, daß em Menschen auch nur ein einziger Fall zu Gebote ht, um den Schluß auf die Beseelung aller andern enschen und Thiere darauf zu gründen, der Fall der eseelung des eigenen Körpers. Nun gibt es auch

Einige, welche die Beſeelung der Thiere auf Grund dieſer Analogie nicht zugeben mögen; wir wollen aber die Zeit eben ſo wenig verderben, jene als dieſe zu widerlegen.

Im Uebrigen iſt es ja möglich, daß es auch Leichname und Auswurfsſtoffe im Himmel gibt. Nur daß nicht der ganze Himmel ein Kirchhof ſei.

Nach der heutigen gemeinen Anſicht, wie Naturwiſſenſchaft, Philoſophie und Theologie iſt er es aber; und alſo wird es gelten, vor unſern Gründen, daß er es nicht iſt, ihre Gründe, daß er es iſt, zu hören.

Die Lehre von der Seele der Geſtirne theilt ſich hienach wie die von der Pflanzenſeele des Näheren in die Widerlegung der Gegengründe und in die Aufſtellung poſitiver Gründe dafür, wovon erſtere blos als vorbereitend für die letztere zu gelten hat. Hier von beiden nur ſo weit, daß die Hauptpuncte deutlich ins Licht treten. Wer an keinem beſondern Einwande hängt, kann die ganze Widerlegung der Einwände überſchlagen, und ſich nur an die poſitiven Argumente halten, die auch hier das Durchſchlagende bleiben; wer an einem Einwande hängt, kann ihn unter den folgenden aufſuchen, und ſich's erſparen, auch mit denen, die er ſelbſt nicht ſchlagend findet, ſich herumzuſchlagen. Uebrigens hängen alle nur an wenigen Wurzeln, mit deren Durſchneidung alle fallen.

Die Gegengründe.

Die im 4. Kapitel beſprochenen allgemeinen Gegengründe gegen jede Ausdehnung des Seelenreiches über die Menſchen- und Thierwelt hinaus bilden auch bei der Seelenfrage der Geſtirne den Kern und die Unterlage aller beſondern.

Der gemeinen Ansicht namentlich widerstrebt es, ein so trocknes, keine Spur von freier Willkühr verrathendes, Wesen wie die Erde beseelt zu denken. Die Naturwissenschaft, tiefer gehend, sieht die Erde als ein rein astronomisches, geologisches, meteorologisches, physikalisches Wesen auch so rein astronomischen, geologischen, meteorologischen, physikalischen Gesetzen gehorchen, daß sie von einer Seele eben so wenig eine Andeutung, als für ein Seelenwirken einen Platz findet. Der Materialismus, auf den Schultern der Naturwissenschaft den Himmel stürmend, findet in anatomischen und physiologischen Thatsachen den stricten Gegenbeweis gegen eine Seele der Erde; denn danach ist Seele blos ein Product des Nervensystems. Der Idealismus, wie der Adler nach der Sonne fliegend und die Erde dabei mit dem Schwanze betrachtend, erhebt ideelle Schwierigkeiten aus dem Gesichtspuncte der Ideen der Selbständigkeit, Freiheit, Individualität, Persönlichkeit u. s. w. Die Theologie, im officiell garantirten Besitzstande des Himmels selbst, findet die Beseelung der Gestirne nicht unter den Dogmen, die ihr diesen Besitzstand sichern, will heidnischen Göttern keinen Eingang in den Himmel gestatten und keine Zwischenwand zwischen uns und Gott errichten.

Alle diese Schwierigkeiten erheben sich wie die Köpfe der Hydra von Neuem, so oft man sie einzeln abschlägt, bis einmal die ganze, das Feld des Geistes verödende, Hydra niedergeschlagen sein wird, das ist die Ansicht, welche Gott aus der Natur heraushebt und sie todt unter ihm zurückläßt. Doch, wenn die Herculesarbeit nicht gleich gelingt, schmücken wir derweil mit den abgeschlagenen Köpfen das Zimmer.

Die ganze Schwierigkeit der gemeinen Meinung und der Naturwissenschaft hängt zuletzt nur daran,

daß man die Erde ſtatt als das, was ſie iſt, als ein, die Geſammtheit ihrer Organismen aus ſich entwickelndes, in ſich verknüpfendes und Verknüpfungspuncte in denſelben findendes, zuſammenhängendes materielles Syſtem anzuſehen, vielmehr als etwas ihren Organismen Aeußerliches, als etwas denſelben Gegenüber faßt, was ſie doch weder aſtronomiſch iſt, denn ſie bewegt ſich als ein untrennbares Ganze mit ihren Menſchen, Thieren, Pflanzen um die Sonne, und der Menſch trägt wie der Stein durch ſeine Schwere zu ihrem Schwerpunct bei; — noch geologiſch, denn die organiſchen Reiche haben ſich im Zuſammenhange der Entwickelungsepochen der Erde mit entwickelt, und ihre Reſte liegen noch darin begraben; — noch meteorologiſch, denn die Luft der Erde iſt zugleich der Athem des Menſchen, ihr Druck hält das Blut in ſeinen Adern und den Schenkelkopf in ſeiner Pfanne zurück; — noch phyſikaliſch, denn das Geſetz der Erhaltung der lebendigen Kräfte der Erde beſteht nur im Zuſammenhang des Menſchen und der Erde; — noch chemiſch, denn der ganze Menſch iſt von Erde und wird wieder zur Erde werden; — noch endlich teleologiſch, denn Alles, was hier einzeln aufgeführt iſt, ſammt Dem, was nicht mit aufgeführt iſt, iſt ſo zweckmäßig zu einem Ganzen in einander gepaßt und verrechnet, als Alles in unſerm eigenen kleinen Leibe, der hiemit ſelbſt zweckmäßig eingeht in das größere Ganze.

Ich will ein Bild geben; es iſt freilich nur ein Bild. Denken wir uns eine große runde Scheibe, die gut und feſt in ſich zuſammenhängt. Es kommt Jemand mit einem Hohleiſen und ſchlägt kleine runde Scheiben heraus und legt ſie auf einen Haufen bei Seite.

Wie werden wir die große runde Scheibe nachher

nennen? — Durchlöchert. — Und das Haufwerk der kleinen runden Scheiben? — Ein Stückwerk.

Die große runde ganze Scheibe iſt die Erde, die wirklich ganze, das feſt und innig in ſich zuſammenhängende irdiſche Reich; die kleinen runden Scheiben ſind die Organismen, die man herausſchlägt, und als Menſchen, Thiere, Pflanzen für ſich in den Haufen des organiſchen Reiches zuſammenlegt.

Iſt nicht wirklich das irdiſche Reich durchlöchert, wenn man Menſchen, Thiere, Pflanzen aus dem Verbande deſſelben herausnimmt, kann man nicht die Löcher mit Fingern zeigen; und ſind nicht wirklich die Organismen dann nur noch ein Haufen Stücke? Denn in der That, wie ſie zum Zuſammenhange des irdiſchen Reiches beitragen, hängen ſie von der andern Seite dadurch zuſammen; Beides von einander trennen, heißt zugleich den Zuſammenhang eines jeden für ſich trennen.

Einem jeden Scheibchen giebt man ſeine Seele; wie aber kann die durchlöcherte Scheibe noch Anſpruch auf Seele machen? Natürlich nicht; aber wer heißt denn, ſie durchlöchern? Wie kann die ganze Scheibe auf weniger Seele Anſpruch machen, als ihre Theilſcheiben, da ſie ſolche in nur höherem Sinne theilhaft inbegreift, als dieſe ihren eigenen Inhalt inbegreifen.

Natürlich, ein Schema, ein Bild kann nicht in aller Hinſicht treffen. Das vorige ſtellt nur in allgemeinſter und rohſter Weiſe, vielleicht aber eben darum um ſo treffender, die rohe Weiſe dar, wie man die Erde und in weiterem Sinne die Welt betrachtet und behandelt. Die Welt, die Erde iſt keine gleichförmige Scheibe. Wohlan, ſo unterſcheide man, doch ſcheide nicht, wo blos zu unter-

ſcheiden. Wie viel giebt's in uns ſelbſt zu unterſcheiden, was nicht geſchieden iſt.

Sind Menſchen, Thiere, Pflanzen auf die Erde herabgefallen, daß man ſie als etwas blos äußerlich Daraufgeſetztes betrachten kann? Oder ſind Menſchen, Thiere, Pflanzen von der Erde abgefallen, daß man ſie als etwas davon Getrenntes oder davon Trennbares betrachten kann? Oder iſt ihr Beſtand in Abſonderung davon nur denkbar? Nichts von Allem. Sie ſind Sache der inneren Entwickelung der Erde, Beſtandſtücke einer in ihr vorgegangenen, durch eigene Kräfte vollzogenen, Gliederung, haben auch heute nur als ſolche Beſtand und Beſtandfähigkeit.

Das von Anbeginn wie noch heute in ſich zuſammenhängende irdiſche Syſtem, eins von den, der Form nach in ſich geſchloſſenen, weit von einander ſchwebenden, materiellen Syſtemen des Himmels, hat ſich im Laufe ſeiner Entwickelung in große, das Ganze unterbauende, das Ganze umfangene und durch das Ganze ziehende, verhältnißmäßig einfache, Theilſyſteme, Erdreich, Waſſer, Luft, und kleinere, der Form nach geſchloſſene, aus jenen zuſammengeſetzte Syſteme, das ſind die einzelnen Organismen gegliedert, und dieſe weiter nach demſelben Principe in große, das Ganze jedes Organismus unterbauende, umfangende und durchziehende, verhältnißmäßig einfache Theilſyſteme, Knochen, Häute, Nerven, Adern, und kleinere, der Form nach geſchloſſene, aus jenen zuſammengeſetzte, Syſteme, das ſind die einzelnen Organe untergegliedert. Und von der erſten zur letzten Stufe der Gliederung iſt keine Trennung in Stoffen, Wirken, Zwecken ſichtbar.

Wie es mit der Organiſation iſt, iſt es mit dem Leben. Die großen Perioden des Tages und des Jahres, *indem ſie* das Leben der ganzen Erde regeln, regeln hiemit

n allgemeinſter Weiſe auch das aller ihrer Organismen
n Schlaf und Wachen, Thätigkeit und Ruhe, und glie-
ern ſich in jedem derſelben wieder in kleinere, ihm eigene
Unterperioden.

Blätter und Blüten einer Pflanze hängen äußerlich
im Stengel; Fleiſch und Nerven eines Thieres hängen
ußerlich am Knochen; das ganze Pflanzenreich und Thier-
eich hängt wieder äußerlich am Erdboden. Hier giebt's
in äußerliches Gegenüber. Aber Blätter, Blüten und
Stengel verknüpfen ſich ſtofflich, wirkend, zweckvoll in
er Pflanze; die ganze Pflanze hat alle dieſe Theile nur
nerlich ſich gegenüber; Fleiſch, Nerven und Knochen
erknüpfen ſich ſtofflich, wirkend, zweckvoll im Thiere; das
anze Thier hat alle dieſe Theile nur innerlich ſich gegen-
ber; Thierreich, Pflanzenreich und Erdreich verknüpfen
ch endlich in der ganzen Erde; auch ſie hat alle dieſe
heile nur innerlich ſich gegenüber; ſofern man doch *be-
rifflich* jedem Ganzen als ſolchen ſeine Theile als
lche gegenüberſtellen kann. Das giebt das innere Ge-
nüber.

Nicht mehr als alles Andere ſtellt das den Menſchen
r Erde äußerlich gegenüber, daß er mit Freiheit über
ren Boden geht. Nur dem Boden, über den er geht,
ch nicht der Erde, in die er mit dem Boden eingeht,
ht er gegenüber, wie das, was unter dem Einfluſſe
r Freiheit im Menſchen ſelber geht, und wie viel
ht doch in ſeinem Haupte frei, zwar dem, worin der
eie Gang im Menſchen die Stütze findet, doch nicht dem
enſchen, der Beides einſchließt, gegenüberſteht.

Der Zweig, an dem Blatt und Blüte ſitzen, iſt ein-
cher als Blatt und Blüte gefügt, der Stamm, an dem
e Zweige ſitzen, iſt einfacher als die Zweige gefügt;
is Erdreich, an dem alle Stämme ſitzen, auf das ſich

alle Knochenſyſteme ſtützen, iſt wieder einfacher gefügt als Holz und Knochen, nicht wiederum Holz oder Knochen, doch ſo gefügt, daß Holz und Knochen feſt darin ſitzen, ſich feſt darauf ſtützen, ein zweckvoll zuſammenhängendes Ganze damit bilden können.

Das Alles iſt nicht bildlich, iſt nicht Hypotheſe. Es iſt einfach und eigentlich geſagt, ſo wie es iſt. Das Verhältniß des Gliedes zum Leibe im Menſchen kehrt nicht nur vergleichungsweiſe in dem Verhältniſſe des Menſchen zu der Erde wieder; — wie Vieles läuft doch gegen den Vergleich — es ſetzt ſich vielmehr wirklich erweiternd und ſteigernd aus dem einen in das andere fort.

Umſonſt, alles das, was ich hier ſagte, habe ich ſchon im Zend-Aveſta in ſo viel Wendungen und Weiſen geſagt, daß es genug wäre, wenn es überhaupt etwas verfinge; aber man macht die Blinden und die mit Fleiß die Augen Schließenden nicht dadurch ſehend, daß man ihnen das Licht noch ſo nahe und in noch ſo viel Wendungen unter die Augen hält; ſie halten's einfach von ſich ab oder begreifen höchſtens den Talg und ſagen, das ſei noch kein Licht. Nachdem man Alles zugegeben oder nicht zugegeben, bleibt man dabei ſtehen, in Menſchen und Thieren etwas auf die Erde äußerlich Aufgeſetztes, in den Pflanzen etwas in ſie Hineingeſtecktes und in der Frage nach einer Seele der Erde die Frage nach der Seele eines Globus oder kreiſenden Rades zu ſehen.

Zugleich der Grund und Kern und Fehler faſt aller Einwände gegen unſere Auffaſſung der Erde, von welcher Seite ſie auch gekommen ſind und ferner kommen werden, iſt in der That der, daß man die Erde ohne Organismen den Organismen gegenüberſtellt, und indem man bei jener vermißt was dieſe haben, auch die Zeichen der Seele ver*mißt*, die ſie haben, während die Erde mit den Orga-

ismen Alles, was ſie haben, hat, und indem ſie mit
huen auch die Verknüpfung derſelben in nur höherem
Sinne, als ſie in ſich verknüpft ſind, hat, jeden in dem
berbietet, was ihn zum Organismus und hiemit zum
Seelenträger macht. Man ſteigert dieſen Fehler durch
en zweiten, daß man vom Träger einer Seele, die über
llen irdiſchen erhaben iſt, doch nur eine Wiederholung,
att Erweiterung und Steigerung deſſen, womit irdiſche
Körper ihre Seele ſpiegeln und tragen, verlangt, und jeg-
ches Darüber als etwas Gegenlaufendes betrachtet.

Wir haben ein Buch, was den Namen der Welt
ägt, von der es handelt, eine Sammlung des Allge-
einſten, was in allen einzelnen Lehren von dieſer Welt
i finden, ein ſchätzbares Buch. Aber die Welt iſt keine
Sammlung. Und alſo gält' es auch noch einen Kosmos,
elcher übergreifend über und durchgreifend durch alle ein-
lnen Lehren von der Natur die Bande wieder knüpfte,
ie mit dem Schnitte zwiſchen jenen Lehren durchſchnitten
orden ſind, einem Schnitte, der in der frühſten Welt
es Wiſſens noch nicht beſtand, durch das Bedürfniß der
rbeitstheilung immer nothwendiger, ſchneidender und
heidender geworden iſt, und endlich heute als ein Schnitt
er Sache gilt. Und dieſer Kosmos, wo iſt er zu finden?
n ſuchen ſicher in der Philoſophie. Sie hat ſogar da-
ir den Namen Naturphiloſophie, ſie hat ſogar einen
ufbau der Naturphiloſophie in ſtolzen Worten. Jetzt
ber, von den Einwürfen der Naturwiſſenſchaft zu denen
er Philoſophie uns wendend, ſehen wir zu, was wir
ir das Geſuchte finden.

Ein idealiſtiſcher Philoſoph*) findet den Anſchau-
ungen und Gründen des Zend-Aveſta gegenüber ganz ein-

*) Fichte's Zeitſchrift. 1854. S. 319.

fach eine „petitio principii“ darin, daß ich den Menſchen als ein Glied der Erde rechne, der vielmehr „in einem ganz andern Sinne, als die blos von elektriſch-magnetiſchen Strömen umkreiſte Erde ein durchaus ſeelenvolles Daſein ſei.“

„Auch du, Brutus!“ möchte ich hier rufen; denn vom Idealiſten hätte ich doch eine idealere Anſicht von der Erde und eine einheitlichere Auffaſſung ihres Verhältniſſes zum Menſchen erwartet, als daß ſie ein phyſikaliſcher Apparat demſelben gegenüber ſei. Aber bei allem Streite mit dem Materialismus und aller Ueberhebung über die gemeine Anſicht in den Worten behält der heutige Idealismus eine verzweifelte Aehnlichkeit mit dem Materialismus in der Sache und gebärt der hohe Berg der idealiſtiſchen Naturphiloſophie mit ſeinem gewaltigen Kreiſen nur die Mäuslein der gemeinen Anſicht wieder. Meinerſeits weiß ich die petitio principii, daß ich den Menſchen als ein Glied der Erde rechne — ſoll die ſachliche Aufzeigung nun einmal als petitio principii gelten — nur mit der entſprechenden petitio principii zu entſchuldigen, die der Gegner ſelbſt begeht, wenn er doch auch die Saiten als Theile der Violine rechnet, und nicht als etwas denſelben gegenüber faßt, trotzdem, daß ſie etwas durchaus Klangreicheres ſind, als der blos rohes Geräuſch gebende Kaſten der Violine. Die Saiten ſind freilich blos auf die Violine äußerlich aufgeſpannt und laſſen ſich beliebig wieder davon trennen; der menſchliche Organismus hat ſich im Entwickelungsgange des irdiſchen Syſtemes mit entwickelt und iſt abſolut nicht davon trennbar; und hierin mag ein idealiſtiſcher Tiefſinn, dem man ja überhaupt ſo ſelten nachkommen kann, Grund finden, die Saiten vielmehr als Theile der Violine, denn die Menſchen als Theile der Erde *zu rechnen.*

Ein andrer idealiſtiſcher Gegner, mein Hauptgegner
i Sachen der Seelenfrage, vermißt bei der Erde eben ſo
ie bei der Pflanze diejenige Selbſtändigkeit der übrigen
atur gegenüber, welche ſie befähige, eine individuelle
eele zu tragen, und erklärt*) nach aller Mühe, die ich
ir gegeben, ſogar eine größere Unabhängigkeit und
lbſtändigkeit derſelben, als der Menſch hat, zu be-
iſen: „Aber es iſt dies keine Unabhängigkeit, welche
) die Erde ſelbſt erkämpft, d. h. keine wirkliche, energi-
e, die Abhängigkeit überwindende, ſondern vielmehr
ie todte, proceßloſe, abſtracte. Was alſo der Zend-
eſta als ein Zeichen der höhern Selbſtändigkeit anſieht,
vielmehr die Erſcheinung eines unvollkommenen, nicht
rchgeführten Lebensproceſſes.“

Mir ſcheint hingegen das, was der Gegner ſagt,
ichen einer unvollkommenen, nicht durchgeführten, An-
auung der Erde, und eines vollkommenen Abſehens von
m, was der Zend-Aveſta als Zeichen ihrer höheren
elbſtändigkeit anſieht und aufgezeigt hat, zu ſein, wenn doch
e ganze erſte Entſtehung, die ganze Fortentwickelung,
r ganze Lebensproceß des Menſchen wie aller andern
iſchen Geſchöpfe, — und auf alles das iſt hingezeigt —
der Selbſtentfaltung der Erde mit begründet liegt,
n ihr ſelbſt erkämpft iſt, in Abhängigkeit von ihr ſteht.
t das todt, abſtract, ſieht das einem unvollkommenen
cht durchgeführten Lebensproceſſe ähnlich? Der Gegner
rwechſelt offenbar das Erdreich mit der Erde.

Wieder von andrer idealiſtiſcher Seite wird mir ein-
halten, daß, da doch die zweifellos beſeelten Menſchen
d Thiere ſich frei bewegen, dies bei der Erde fraglos
ht der Fall ſei, das wichtigſte Zeichen alſo der Freiheit

*) Allgem. Monatsſchr. 1852. S. 105.

einer Seele fehle. Nun aber fällt alle Freiheit, die ſich in der Entwickelungs-Geſchichte und dem Verkehr der ganzen Menſchheit, wie in dem Gange und Thun der einzelnen Menſchen kund giebt, in die Erde, fehlt alſo nicht der Erde. Und nachdem der Idealiſt ſo viel von einem Geiſte der Menſchheit geſprochen, ſollte er auch die Freiheit ſeines Waltens nicht vermiſſen. Wer kann überhaupt ſagen, daß es nicht im Sinne eines aufſteigenden Stufenbaues begründet ſei, daß die innere Freiheit auf Koſten der äußeren wachſe, zumal ſich zeigen läßt, es iſt ſo. Denn im Menſchenhaupte ſelbſt geht es unſäglich freier her, als der Menſch im Ganzen mit ſeinen an den Boden gehefteten, an die Geſetze des Hebels und Pendels gebundenen Füßen äußerlich einhergehen kann; und ſo gehen die Menſchen wieder unſäglich freier im Haupte der Erde — will man den Oberraum der Erde damit vergleichen, — einher, als dieſe ſelbſt im Ganzen äußerlich einhergehen kann.

Nachdem man aber unmittelbar auf die innerlich freie Regung der Erde weiſen kann, hat es überhaupt keinen Sinn mehr, Zeichen derſelben in äußerlich freier Bewegung erſt zu ſuchen oder zu vermiſſen, denn nur auf jene kommt es bei der Frage an*). Säße auch ein Menſch ewig auf ſeinem Stuhle feſt und regt' es ſich nur frei in ſeinem Innern, wer dürfte deshalb ſagen, er wäre nicht beſeelt? Die Erde ſitzt aber nicht einmal wie ein gebannter Menſch auf einem Stuhle oder wie der, darum

*) „Es nimmt ſich immer ſeltſam aus, — ſagt einmal Herbart — wenn man etwas, das unmittelbar vor Augen liegt, erſt aus Anderm ſchließt, was vielleicht nicht einmal den nämlichen Grad der Klarheit beſitzt." (Herbart z. L. u. d. Freih. S. 26.)

nicht minder beſeelte, Polyp am Felſen feſt; ſie bewegt ſich vielmehr im Ganzen mit phyſiſcher Freiheit nur am Zügel eines großen Geſetzes, das den ganzen Haushalt des Himmels ſo regelt, daß zugleich ihr eigener ſicher und feſt beſteht.

Der Gang der Geſchöpfe iſt überhaupt nach ihren Verhältniſſen und Bedürfniſſen eingerichtet. So einfach alle Verhältniſſe des Himmels, ſo einfach der Gang der himmliſchen Geſchöpfe durch den Himmel; ſo unberechenbar verwickelt die irdiſchen Verhältniſſe, ſo unberechenbar verwickelt der Gang der irdiſchen Geſchöpfe auf der Erde. Was hätte auch die Erde, das himmliſche Geſchöpf, im Himmel zu ſuchen gehabt mit einem andern als phyſiſch frei gelaſſenen Gange? Nichts von alle dem, was die Geſchöpfe in ihr ſuchen. Vielmehr, was die Erde für ſich und ſie bedarf, erreicht ſie am beſten, ja allein mit ihrem feſten Gange, der, indem er Jahreszeiten und Tageszeiten regelt, ihr ganzes inneres Leben regelt.

Daher betrachteten auch alte Philoſophen die unverbrüchliche Ordnung, in der die Geſtirne wandeln, wodurch ſie ſelbſt maßgebend werden für die allgemeinſte Ordnung der räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe, wodurch ſie hindern, daß nicht Alles in Regelloſigkeit zuläuft, als eins der Zeichen ihrer hohen Göttlichkeit. Wer hat nun Recht, die Alten oder Neuen? jene, welche ihre Begriffe vom Göttlichen in der Natur aus der Natur ſchöpften, oder dieſe, welche mit ihren Begriffen über die Natur das Göttliche aus der Natur verbannen?

Damit ſelbſt, daß die Erde ſo ganz am Bande eines feſten Naturgeſetzes eingeordnet in das allgemeine Syſtem der Sterne geht, wollen die Letzteren beweiſen, daß ſie unſelbſtändig aufgeht in der Natur, und beweiſen immer

nur damit aus dem Begriffe, wovon das Gegentheil ſich unmittelbar in der Sache beweiſt. Die Erde geht zwar ein nach äußeren Beziehungen in die allgemeine Geſetzlichkeit der Natur, wie ſchließlich auch der Menſch; doch daß ſie nicht unſelbſtändig darin aufgeht, zeigt ſie darin, daß ihre Stellung und Gangweiſe im Himmel, daß die Verhältniſſe der Periodicität, der Schwere, der Wärme, des Lichts, ihr Syſtem der Meteorologie, die ganze Entwicklung, der ganze Auf- und Ausbau ihres unorganiſchen und organiſchen Reiches ihr eigenthümlich, ganz anders geartet und geordnet ſind, als in jedem andern Himmelskörper; und ſchon darum kann ſie nicht unſelbſtändiger als der Menſch in der Natur aufgehen, weil er ſelbſt zu den Momenten gehört, durch die ſie ſich individuell und ſelbſtändig aus der Natur heraushebt.

Genug von den Einwänden der Idealiſten, die doch ſo wenig idealiſtiſch ſind. Unmöglich freilich, weil unendlich, wäre es, alle vorauszuſehen und zu berückſichtigen die noch von ſolchen erhoben werden könnten, und fruchtlos, weil es ihnen immer möglich ſein wird, irgend welchen Begriff zu einem Einwande zurecht zu legen, und immer freiſtehen wird, ſich um die Darlegung der Sache nicht zu kümmern, oder ſolche für eine petitio principii zu erklären.

Der Materialiſt vermißt natürlich in der Erde wie in der Pflanze das Nervenſyſtem und das Centralorgan zur Seele. Zwar Gehirne und Nervenſyſteme hätte ſie genug, indem ſie unſre eigenen in ſich trägt, aber ſie ſind nicht ſelbſt wieder durch Nervenfaſern verknüpft, und die Materialiſten verlangen natürlich Nervenfaſern dazu. Warum? weil ſie im Menſchen nöthig ſind, die Ganglienkugeln zu Ganglien und die Ganglien ſelber zu verbinden. Im Gegentheile aber, weil die Nervenfaſern dienen, die Gang-

kenkugeln und Ganglien im Menſchen zu verbinden, ſo werden ſie nicht noch einmal dienen können, die Nervenſyſteme der verſchiedenen Menſchen in einem höheren Geſchöpfe zu einem höheren Geſchöpfe zu verbinden, da man ſonſt nur einen größern Menſchen hätte. Aber, ſagt man, etwas muß dann doch zur Verbindung da ſein, und das wäre es? Nun, können mir die Materialiſten zuvor ſagen, was im Nervenſyſteme ſelbſt das eigentlich Verbindende der Ganglienkugeln iſt? Die Eiweisſtränge als todte können es nicht ſein und ſind es nicht als todte. Es wird, denk' ich, denn wir wiſſen im Grunde darüber Einer ſo viel wie der Andre, dieſelbe Aetherſchwingung ſein, die auch die Sonnen verbindet, und theils frei, theils an die Schwingungen des Wägbaren ſich kettend, mit jedem Blicke, Worte, jeder Begegnung und Handlung zwiſchen Menſchen hin und wieder geht, aus dem einen Nervenſyſteme in das andre die Regung von Empfindung und Gedanken übertragend. Weshalb ſoll ſie zwiſchen den Nervenſyſtemen auf einmal untauglich werden, das in einem größeren Syſteme zu vermitteln und zu tragen, was ſie innerhalb des menſchlichen ſelbſt erfahrungsmäßig vermittelt, trägt, und zwiſchen verſchiedenen menſchlichen Syſtemen überträgt? Iſt ein Menſch weniger beſeelt, wenn er den Rock auszieht, ſich freier zu bewegen? Die Nervenſtränge ſind blos Röcke, die von der beſeelten Schwingung draußen abgelegt werden, um ſich freier zu bewegen. Der Materialiſt verabſcheut faſt nichts mehr als Myſticismus, und iſt der größte Myſtiker, indem er an eine myſtiſche Kraft glaubt, welche die Aetherſchwingung im Menſchen zum Träger bewußter Empfindung befähigt, draußen nicht befähigt.

Unſtreitig freilich vermöchten die Schwingungen, die zwiſchen den Menſchen hin- und wiederlaufen, nichts und

bedeuteten nichts ohne die Menſchen, die ſie zum Syſt
verbinden, indem ſie ſelbſt nur mittelſt derſelben z
Syſtem verbunden werden; ſie exiſtirten ſogar nicht,
wie ſie exiſtiren, ohne die Menſchen; iſt's aber and
mit den Schwingungen, die zwiſchen den Ganglien h
und wiederlaufen mögen? und wenn über die Mehrheit die
kleinen, zum Syſtem verknüpften, Centra eine einzige Se
greift, warum ſoll zwiſchen die Mehrheit der großen ni
minder durch zwiſchenlaufende Schwingungen verknüpf
ein geiſtiger Spalt gehen? Freilich, die Ganglienkug
liegen feſt und die Menſchen und Thiere ſind bewegli
aber das ſchwächt und lockert nicht, ſondern verſtärkt u
vervielfältigt die Verknüpfung.

In alle dem liegt kein Beweis; aber es handelt
jetzt nicht um Beweiſe, ſondern erſt um die ſcheinba
Gegenbeweiſe.

Die ganze Erde iſt überhaupt ein einziges in ſich
ſammenhängendes, vom Aether eben ſo durchdrunge
wie darein getauchtes, geordnetes Syſtem; und alſo häng
auch alle Bewegungen des Aethers darin zu einem geo
neten, nur größere Freiheit als in uns geſtatten
Syſteme zuſammen. Die organiſchen Geſchöpfe ſelbſt f
nur die wichtigſten Knotenpuncte dieſes Zuſammenhang

Nun mögen die Materialiſten immerhin Kirche, Sta
Wiſſenſchaft, Kunſt, Handel, Gewerbe für Producte
Materie erklären; aber indem ſie es thun, geſtehen
damit ſelbſt zu, daß die menſchlichen Nervenſyſteme m
rielleꝛſeits durch etwas und zu etwas verbunden ſind, u
Träger oder — wollen ſie ſo lieber — Producent höh
geiſtiger Beziehungen iſt, als im einzelnen Menſchen
kommen. Wie könnte ſonſt auch nur ein Menſch
anderen verſtehen? Kann aber ein Menſch den ande
durch äußere Vermittelung der Sprache und Schrift

ſtehen, warum nicht auch das Weſen, was alle Menſchen mit allen ihren Sprachen und Schriften in Eins begreift, ſie innerlich verſtehen?

Der Materialismus rühmt ſich ſeines feſten ſichern Ganges auf feſtem Boden, und in der That geht er ſtracks und richtig auf dem ebenen Boden fort, bis er an einen Berg kommt; hier aber, ſagt er, iſt die Welt zu Ende.

Er iſt wie die Auſter, welche mit einem Schluck aus dem Meere die Schaale feſt ſchließt, und ſagt, das iſt das Meer.

Aber, kann man der Erde auch das Centralorgan erlaſſen, nachdem wir doch ſonſt ſehen, daß ein Centralorgan bewußten Lebens der Repräſentant der Einheit jeder höheren Seele iſt? Mag das Gehirn dem Polypen fehlen; aber der Käfer hat es ſchon über dem Polypen; Fiſch, Vogel, Hund und Menſch haben nach der Reihe ein immer reicher und mächtiger entwickeltes Gehirn als Unterlage für die wachſende geiſtige Höhe aufzuweiſen. Soll die Erde eine Geiſtesſtufe über allen dieſen Stufen in ſich tragen, ſo wird ſie auch ein mächtigeres, höher entwickeltes Centralorgan als alle aufzuweiſen haben. Und wo wäre doch etwas dem Gehirn überhaupt Vergleichbares in der Erde zu finden?

Sehr leicht, wenn wir nur die Erfüllung derſelben Foderung, die wir eben ſtellten, auch geſtatten, d. h. nicht das Gehirn des Menſchen noch einmal, ſondern die Erweiterung, Steigerung, höhere Ausbildung und Entwickelung deſſen, was wir im Gehirn des Menſchen ſehen, von der Erde verlangen. Ein zu kleines Verlangen vermag ſie nicht zu befriedigen, ſondern nur ein ſehr großes, weil nur dieſes wirklich langt.

Sehen wir uns nur erſt das Gehirn im Menſche
ſelbſt recht an. Das Gehirn iſt auch in uns kein Punc
kein kleiner Raum, vielmehr ein weites Gebiet mit Ne
ven, Adern, Häuten, nimmt nicht die Mitte, ſondern de
Oberraum im Menſchen ein. Es hat ſich nur beim Men
ſchen verhältnißmäßig mehr als in andern Geſchöpfen de
Herd bewußten Lebens in das beſondere Gebiet des Ge
hirns zuſammengedrängt, indeß im Wurme, im Polype
kaum ein Theil vor dem andern einen Vorzug hat. Nu
aber im ſelben Sinne, nur ſtärkerem Verhältniſſe, als i
welchem der Menſch den Wurm neben ſich überſteigt, übe
ſteigt die Erde unſagbar den in ihr begriffenen Menſche
indem das ganze bewußte Leben ſich verhältnißmäßig no
viel enger und ſtrenger in den Oberraum der Erde z
ſammengezogen hat. Hier iſt der Spielraum von Kirch
Staat, Wiſſenſchaft, Kunſt, Handel und Gewerbe, u
ſelbſt das ganze Sinnesleben der Thiere und Pflanzen h
ſich, ſtatt in dicke Nerven wie bei uns noch in die Tie
auszuſtralen, in dieſen obern Centralraum mit involvi
Kein Geſchöpf der Erde iſt in gleichem Grade centraliſi
als die Erde. Will man nun noch nach einem einzig
Mittelpuncte in jenem Raume ſuchen, von dem Alles au
ſtralt, nach dem Alles hinſtralt? Man zeige mir ihn z
vor im menſchlichen Gehirne ſelbſt. Ja man zeige m
etwas, was entfernt auf einen ſolchen weiſt.

Die geiſtige Einheit knüpft ſich nun einmal nicht
einen Punct; ſondern der Geiſt iſt ſelbſt das Verknüpfen
der körperlichen Vielheit.

Und wenn ein Monadolog die Seele durchaus
einen Punkt knüpfen will, warum ſollte er in größer
Verlegenheit ſein, in der Erde, als im Menſchen e
Pünctchen dazu zu finden, nachdem er es auch hier nur dur

ſeinen Scharfſinn und ſeine Hypotheſe ohne einen Anhalt und eine Beſtätigung in der Erfahrung findet*).

Die theologiſche Schwierigkeit endlich anlangend, ſo meine ich, daß dieſelbe ganz einfach auf die Theologie ſelbſt zurückfällt. Der Glaube an die Beſeelung der Geſtirne findet ſich nicht unter ihren Dogmen; warum aber findet er ſich nicht darunter, nachdem doch die Bibel, wie bekannt, an mehr als einer Stelle**) Engel und Geſtirne identificirt. Der Grund iſt freilich klar, der Glaube, daß die Sterne Engel ſind, ſtimmt nicht zum Syſteme der übrigen Glaubensſätze; aber das zeigt eben nur die Schwierigkeit des theologiſchen Syſtems. Nun iſt es nicht ſchön, wenn die Theologie den Stein des Anſtoßes, um den ſie wohl herumzugehen, doch den ſie nicht wegzuräumen vermag, gar aufhebt, um ihn auf eine Anſicht zu werfen, die neben ihr freien Weges geht.

Giebt es Engel, ſo kann für ſie überhaupt gar kein Platz gefunden werden, als entweder auf anderen Geſtirnen, wo ſie aber vielmehr zu Parallelweſen mit uns, als Mittelweſen zwiſchen uns und Gott werden, oder im Himmel, wo man ſie ohnehin von jeher geſucht hat, wo ſie dann aber eben nichts Anderes ſein können, als die Geſtirne. Damit fallen wir nicht in heidniſche Vorſtellungen zurück, aber begegnen uns damit; und da die Identificirung der Engel mit Geſtirnen in der Bibel ſelbſt urſprünglich mit heidniſchen Vorſtellungen zuſammenhängt, ſo iſt das auch theologiſcherſeits von Rechts wegen nicht abzuweiſen. Ja, wenn irgendwie in dieſem Felde auf Unbefangenheit zu rechnen wäre, ſo würde ich meinen, die

*) Eine eingehende Erörterung hierüber ſ. im 37. Kap. meiner Pſychophyſik, S. 392 ff.

**) S. Zend-Aveſta Th. I. S. 244 ff.

Begegnung eines ſo allgemeinen, ſo ganz naturwüchſigen Glaubens, wie es der heidniſche Glaube an die Gottbeſeeltheit der Geſtirne iſt, mit dem chriſtlichen Engelglauben müſſe etwas wiegen, und einer Anſicht Gewicht ertheilen, die nur den Knoten dieſer Begegnung zieht. Statt deſſen zieht man es vor, den Glauben an die Göttlichkeit der Geſtirne auf eine Verwechſelung von Symbolen geiſtigen Daſeins mit Trägern geiſtigen Daſeins zu ſchieben, und für die Engel den nihiliſtiſchſten Vorſtellungen den Preis zu geben oder auch ſie ſelbſt ganz Preis zu geben. Denn wer glaubt heutzutage noch an Engel? Ja wer kann an Bäume glauben, wenn man den Wald nicht ſehen will, und vielmehr zwiſchen oder über den Bäumen danach ſucht?

Kugliche feſte Engel wollen uns freilich nicht gefallen; aber das Mißliebige iſt nur unſere am Globus erzogene Vorſtellung von der Sache. Ich ging an einem Frühlingsmorgen draußen; die Saaten grünten, die Vögel ſangen, der Thau blitzte, der Rauch ſtieg, hier und da ein Menſch; ein verklärendes Licht lag auf Allem; es war nur ein kleines Stücklein Erde; es war nur ein kleiner Moment ihres Daſeins; und doch, wie ich das mit immer mehr ſich weitendem Blicke auffaßte, ſchien es mir nicht nur ſo ſchön, ſondern ſo wahr und klar, daß es ein Engel iſt, der ſo reich, friſch und blühend und dabei ſo feſt und in ſich einig in dem Himmel geht, ſein lebendiges Antlitz ganz dem Himmel zuwendend und mich ſelbſt mit in dieſem Himmel tragend, daß ich mich fragte, wie ſich die Anſichten der Menſchen je ſo verpuppen konnten, in der Erde nur einen trockenen Klumpen, und die Engel darüber oder daneben in den Leeren des Himmels zu ſuchen, um ſie nirgends zu finden. Doch dieſe Anſchauung heißt Phantaſterei. Die Erde iſt ein Globus, und was

ſie ſonſt noch iſt, iſt in den Naturalienkabineten zu ſuchen.

Den Einen dünkt der alte Glaube abgeſtanden; die Andern klammern ſich ſo krampfhaft daran, daß die Hände bluten; denn ſie finden die Handhaben blos noch, indem ſie ſolche mit dem Griffe ſchaffen. Hier giebt es einen Glauben, groß, gewaltig, uralt und heute wieder jung und friſch, mit tauſend von ſelbſt in die Hände fallenden Handhaben. Es gilt blos ein friſches Herz für dieſen Glauben aufzuthun, mit einer friſchen Hand ſeine Handhaben zu faſſen. Aber jenen iſt mit dem Glauben auch die Kraft zum Glauben abgeſtanden, und dieſe ſehen in den Wundenmalen ihrer Hände die Zeugen der Wahrheit ihres Glaubens ſelbſt.

Daß unſer Inbegriffenſein in einem Geiſt der Erde eine Scheidewand zwiſchen uns und Gott errichte, iſt ſo untriftig, als daß das Zimmer eine Scheide zwiſchen mir und dem Hauſe, worin ich wohne, bilde. Iſt die Erde Gottes, ſo ſind wir Gottes, indem wir der Erde ſind. Es iſt nur das Inbegriffenſein unſerer Individualität in einer höheren Individualität, die endlich in Gott inbegriffen iſt, ein Grund mehr, daß wir von keinem gleichgültigen Aufgehen unſerer ſelbſt in Gott ſprechen können.

Nach ſo verſchiedenen Einwänden von ſo verſchiedenen Seiten bleibt als der ſcheinbar wichtigſte noch einer übrig, in welchem zuletzt die Gegner von allen Seiten zuſammentreffen mögen, der Einwand, daß man die Sache, um die ſich's handelt, nicht brauche, weil es genüge, das Wort dafür zu brauchen. Und ſo entgeiſtet man mit dem Worte des Geiſtes den Geiſt, tödtet mit dem Worte des Lebens das Leben. In der That, gern geſteht man der Menſchheit oder auch dem ganzen ſie einſchließenden irdiſchen Reiche einen Geiſt, ein ideelles Princip oder

eine darin waltende und ſchaffende Idee, Organiſation und Leben, nur mit alle dem kein, über das Bewußtſein der Geiſter, die an Theile der Erde geknüpft ſind, übergreifendes, den Organismus beherrſchendes und belebendes, Bewußtſein zu. Am liebſten des Wortes Geiſt bedienen ſich die Idealiſten, des Wortes Leben die Materialiſten, des Wortes Idee jeder, dem das ſchöne Wort gefällt. Und es iſt Alles eins, die Eierſchaale für das Ei, der Titel ohne die Mittel.

Der Geiſt, nach dem wir allein den Begriff des Geiſtes bilden konnten, der unſre, verknüpft jedenfalls ſeine Bewußtſeinsmomente in einer höhern übergreifenden Bewußtſeinseinheit, nicht einer unbewußten oder nur für die einzelnen Momente bewußten Einheit; und nur in ſofern heißt er Geiſt und ſie Momente eines Geiſtes. Nun ſind unſtreitig unſre Geiſter in höherem Sinne bewußt, als die Momente unſerer Geiſter; aber ſtatt daraus zu ſchließen, daß der, unſere Geiſter verknüpfende, ſolche als Momente in ſich tragende, Geiſt, von dem man ſpricht, abermals in höherem Sinne bewußt ſein müſſe, als dieſe ſeine bewußten Momente, um von ihm als Geiſt und von ihnen als Momenten eines Geiſtes ſprechen zu können, meint man, ihm ſogar ein entſprechendes Bewußtſein, wie es unſer Geiſt hat, ganz erlaſſen zu können, und ſchon damit, daß man der unbewußten Verknüpfung bewußter Geiſter oder dem wechſelſeitigen Zuſpiegeln ihres Bewußtſeins, oder einer Idee ihrer Verknüpfung, um die Niemand als die Einzelgeiſter wiſſen, doch den Namen Geiſt, und der Verkettung irdiſcher körperlicher Thätigkeiten den Namen Leben zutheilt, die erhabenſte Anſicht aufgeſtellt zu haben.

Ein ſolcher Geiſt iſt aber nur eine Sammlung oder *Verklammerung* der Kreiſe, ſtatt des Kreiſes um die

:eiſe; ein ſolches Leben nur ein anderer Name für den
od deſſen, worin wir leben.

Sei's, daß die Erde von Anfang an in unbewußtem
chlummer lag, und alle Geiſter erſt aus dem Unbewußt-
in in ihr erwachten. Erwacht doch wirklich jeder Menſch
ı ſolcher Weiſe; tauſend Empfindungen werden beim Er-
achen durch die Welt — oder ſage lieber den, den ſeinen
mfaſſenden, Geiſt der Welt — von außen in ſein Be-
ußtſein eingeboren, ſtatt daraus geboren zu werden;
och gäb' es keinen Menſchengeiſt, wenn ſie nicht in ein ein-
eitliches, ſie alle übergreifendes, Bewußtſein hineinge-
oren würden, und dieſes nicht aus dem Hineingeborenen
Neues und Eigenes wieder zu erzeugen wüßte. Die
Geiſter der Erde aber ſollen in einem Geiſte der Erde
erwachen, der ewig ſchläft.

Wir ſprechen ferner zwar vom Leben eines Embryo
und Schlafenden, in denen das Bewußtſein ſchläft; doch
nur, weil jener beſtimmt iſt, dereinſt zum Bewußtſein zu
erwachen, dieſer, immer neu dazu zu erwachen, die Erde
aber ſoll leben ohne Ausſicht zum Erwachen.

Ein Andres wäre es, wenn man gar keinen Anlaß
hätte, von einem Geiſt, ideellen Princip, Leben der Erde
oder der Menſchheit als eines Ganzen, was ſie nur mit-
telſt der Erde iſt, zu ſprechen. Daß aber die Gegner
aller Klaſſen ſich gedrungen fühlen, irgendwelches Wort
für die Sache zuzugeſtehen, ja zu gebrauchen, die ſie be-
ſtreiten, iſt nur ſo zu deuten, daß die Sache mit ihren
eigenen Worten gegen ſie ſtreitet.

Wohl Manche mögen auch der Erde wirklich Bewußt-
ſein zugeſtehen; aber nur ein in Gott aufgehendes Be-
wußtſein, nicht eine, individuell gegen andre abgeſchloſſene,
Sphäre des Bewußtſeins, wie es die menſchliche gegen
die menſchliche Seele iſt. Nun aber ſteht die Erde ſicht-

lich in jeder Hinſicht reiner in ſich geſchloſſen den andern Weltkörpern gegenüber, als der, mit den andern Menſchen in ihre Stoffe ganz eingewebte, Menſch den andern Menſchen, und von den ſichtlichen Zeichen ihrer tiefergehenden Individualiſirung, zugleich denen einer höheren Individualität, ward ſchon geſprochen (S. 164). Woraus ſoll dann zu ſchließen ſein, daß die Erde geiſtigerſeits in Widerſpruch mit all' dem Sichtlichen tritt, aus dem doch erſt auf das unſichtlich Geiſtige in ihr zu ſchließen iſt?

Woraus? — Man kennt das berüchtigte Wort eines berüchtigten Politikers, daß die Sprache des Menſchen das Mittel ſei, ſeine Gedanken zu verſtecken. Offenbar traut man dieſelbe Sprache der Welt zu und nimmt deshalb das Gegentheil von dem an, was ſie ſpricht. Nur daß dieſe Gegenpolitik gegen eine Politik der Welt, die nicht beſteht, ſo wenig Beſtand haben kann, als jene Politik, aus der das Wort, welches die Läſterung des Wortes iſt, gefloſſen.

Glaubt man wirklich — was man freilich, wie Alles in dieſen Dingen, nur ſo lange glaubt, als das Wort nicht die Sache oder als es das Gegentheil der Sache bedeuten ſoll — daß Gott in ſeiner Welt allgegenwärtig iſt und waltet, ſo wird man auch zu glauben haben, daß er in die Erde mit ſeinem Weſen und Wirken in anderer Weiſe als in jede andre Weltſphäre eingehe, und, nachdem der Menſch an ſeinem eigenen Leibe und ſeiner Seele das Beiſpiel hat, wie Gott in Theilen ſeiner Welt individuell leben, weben und wirken kann, auch die Zeichen der höheren Individualität zu erkennen und anzuerkennen wiſſen, ſtatt daß man jetzt alles Mögliche thut, ſie zu verkennen.

Noch Andere mögen von einem niedrigeren Standpunct der Betrachtung aus ſich die Erde mit ihren Men-

ſchen, Thieren, Pflanzen wie einen Polypen vorſtellen, der dieſe Glieder treibt, ohne daß ſie ſich viel um einander kümmern, und alſo höchſtens eine Seele von der Stufe der Polypenſeele in der Erde zulaſſen, oder, da ihre Menſchen, Thiere, Pflanzen doch nicht ſo zuſammenhängen, wie die Glieder des Polypen, dann gleich lieber keine.

Aber die Erde ſtreckt ihre Menſchen, Thiere, Pflanzen nicht gleichgültig gegen einander in den Himmel, wie der Polyp ſeine Glieder; vielmehr beſteht im wechſelſeitigen Verkehr derſelben ein höheres, das der Einzelnen verbindendes und über das der Einzelnen hinausgreifendes, Leben, wie es nicht zwiſchen den Gliedern des Polypen beſteht; ſie trägt nicht blos gleichförmige und gleichartige Organe an ſich, wie der Polyp, ſondern eine Mannichfaltigkeit und Abſtufung von Organismen; und dieſe hängen nicht weniger feſt unter einander zuſammen, als die Glieder des Polypen, ſondern feſter; denn die Glieder des Polypen kann man von einander trennen, nicht Menſchen, Thiere, Pflanzen von einander, weil nicht vom gemeinſamen Stamme der Erde. Und endlich kann die Seele der Erde nicht blos eine ſolche von der Stufe der Polypenſeele ſein, weil die Höhe der pſychiſchen Einheit von dem abhängt, was ſie unter ſich hat und in ſich abſchließt; das ſind beim Polypen blos ſinnliche Empfindungen und Triebe; bei der Erde die ganze Entwickelung und der ganze Verkehr der irdiſchen Geiſter.

Auch möchte man im Sinne eines früheren Vergleiches — wenn ſchon ſolche Vergleiche überhaupt immer nur theilweiſe treffen können — die Menſchen, Thiere, Pflanzen triftiger als Mittelpuncte und Mittelglieder eines analogen Verkehres im Oberraum der Erde, wie er in unſerem Haupte ſtatt findet, betrachten, als ſie mit den

großen äußern Gliedern eines Menſchen oder Thieres zu vergleichen, wiewohl nach andrer Hinſicht auch dieſer Vergleich ſein Triftiges behält; es gilt eben nur immer, das Gleiche zu vergleichen. Erſcheint doch auch unſer Gehirn weſentlichſt nur wie eine in der Schädelkapſel eng zuſammengefaltete Haut, und beträgt an Maſſe wenig gegen die Maſſe des ganzen Menſchen. Nun iſt der Hauptunterſchied der Erde von dem Menſchen nach dieſer Seite nur der, daß das entſprechende Organ der Erde, ſtatt in der Schädelkapſel der Erde faltig eingeſchloſſen zu ſein, darüber ausgebreitet und dadurch offen gegen denſelben Himmel iſt, dem unſer Gehin in und mit ſeiner Kapſel nur zugewandt iſt, und daß ſeine ganze Ausbreitung, beſtehend in Luft und Meer, fruchtbarem Erdreich, Wäldern, Feldern, Städten, Dörfern, Straßen, Flüſſen, Poſten, Schiffen, Briefen, Telegraphen, Büchern, Geld, Menſchen, Thieren, Pflanzen, verhältnißmäßig noch viel weniger beträgt gegen die Maſſe der ganzen Erde, als die des Gehirns gegen die des ganzen Menſchen, indeß ſie eben ſo der Spielraum eines bewußten Verkehrs iſt, der ſeinen Unterbau und Halt erſt im Zuſammenhange des Ganzen gewinnt. Denn nimm das Innere aus der Erde, und Alles fällt zuſammen und fällt auseinander, wie wenn du aus dem Menſchen das ganze Eingeweide nimmſt; du nimmſt damit nicht blos die feſtigende und füllende Maſſe, du nimmſt auch die Schwere, die Alles um den Mittelpunct der Erde einigt, der Pflanzenwurzel und den Flüſſen die Richtung giebt, den Städten und dem Menſchenfuße Stand und Halt giebt, aus der Erde.

Inzwiſchen kann ein blos einſeitiges und zu weites Ausſpinnen ſolcher Vergleiche nur zu eben ſo großen Untriftigkeiten führen, als die ſind, welche wir bekämpfen. Ich habe vielmehr früherhin gezeigt (Zend-Aveſta, Kap. 3

und 15), wie Vergleiche der Erde mit dem Menſchen nach den verſchiedenſten Richtungen bis zu gewiſſen Grenzen durchgeführt werden können, ohne ſich im Factiſchen zu widerſprechen, und doch nie ganz durchgeführt werden können, weil die Erde nicht das Gleiche, ſondern das Weitere, Höhere und Verknüpfende ihrer Organismen iſt.

Die bisherigen Schwierigkeiten lagen an der Oberfläche; mit wenigen leichten Strichen ſind ſie hinweggewiſcht, wenn ſchon ich mir nicht einbilde, damit den Mohren der Meinung zum Weißen machen oder gar dahin bringen zu können, daß er aus der alten Haut ausfahre. Manche Einwände drängen ſich bei tieferem Eingehen auf und ſind dann nur durch noch tieferes Eingehen zu heben. Ja von allen Seiten erheben ſich unüberſteigliche Schwierigkeiten, wenn man das Princip der Erweiterung und Steigerung, was uns die erſten Schwierigkeiten überſteigen ließ, im Verfolg dahinten läßt, und die engen Geſichtspuncte und Maße der menſchlichen Phyſiologie und Pſychologie in die des höhern Weſens unmittelbar übertragen will, ſtatt blos den Anhalt und Ausgang der Erweiterung und Steigerung darin zu ſehen.

In Rom herrſcht der Pabſt, in Conſtantinopel der Sultan, in Tibet der Dalai Lama. Ein Glaube verflucht den andern. Hegel und Herbart, was ſind das für Widerſprüche! Allenthalben Krieg der Völker. Könnte dergleichen in einer einheitlichen menſchlichen Seele zuſammen beſtehen?

Gewiß nicht in einer menſchlichen. Aber nachdem die menſchliche Seele ſelbſt beweiſt, daß widerſtreitende Empfindungen, Gefühle, Vorſtellungen, Beſtrebungen in

einer durch eine Bewußtseinseinheit abgeschlossenen Seele Platz finden können, ist kein Hinderniß zu glauben, daß in einer Seele über der menschlichen auch alle Widersprüche zwischen menschlichen Seelen Platz finden können.

Die Widersprüche, welche in unsrer Seele noch unausgeglichen bestehen, sind nicht durch unsern Willen in unsere Seele gekommen, regen vielmehr ihren Willen an, sie auszugleichen, zu versöhnen; und wenn schon es oft lange, in diesem Leben wohl gar nicht, gelingt, so hat doch der Mensch nicht eher Frieden, als bis es gelungen ist.

So wird auch aller Widerspruch, der zwischen den Menschenseelen besteht, nicht aus dem Willen des höhern Geistes kommen, sondern im selben Sinne ein Unwillkührliches für ihn sein, als wir es früher in Bezug auf Gott erläutert. Aber er wird den Willen des höhern Geistes anregen, ihn zu heben. Es wird, nach Maßgabe als die Widersprüche größer, gewaltiger sind und tiefer gehen, auch längerer Zeit bedürfen, sie zu heben; doch wird der Geist der Erde auch nicht eher Frieden haben, bis sie gehoben sind. Und wohl erkennen wir die Richtung dazu. Religion, Wissenschaft, Politik zeigen deutlich die Tendenz zu einer immer einheitlicheren und einstimmigeren Fassung.

In die Region, wo das Bewußtsein dieses einheitlichen Strebens ist, können wir nicht dringen, aber es kann und sollte uns auch genügen, die Zeichen solchen Strebens wahrzunehmen.

In gewissem Sinne kann die Psychologie des Geistes über uns so gut als eine Erfahrungslehre gefaßt werden, wie unsere eigene, nachdem unsere eigenen Geister Theilwesen und der äußere Verkehr unserer Geister ein Theil des inneren Verkehrs des höhern Geistes ist. Statt zu

:agen, wie kann es zugehen in einer ſo großen Seele? :hen wir zu, wie geht es wirklich zu in dieſer großen 5eele, ſo erfahren wir eben damit, wie es zugehen kann ı ſolchen großen Seelen. Da mögen wir Vieles anders :hen, als wir's zuvor in unſerer kleinen Seele dachten; och, nachdem wir es geſehen, berichtigen und erweitern ir danach den Gedanken.

Doch dürfen wir auch mit dem, was wir unmittelar ſehen können, nicht das ganze Reich des Geiſtes über ns abgeſchloſſen halten. Wer blos die im Dieſſeits andelnden und weidenden Geſchlechter der Menſchen und hiere in's Auge faßt, der ſieht wohl die Augen und)hren, mit denen der höhere Geiſt in's Innere und iefe ſchöpft, und die er ſelbſt wieder aus dem Inneren egeiſtet, doch nicht das tiefe innerlichſte Leben des höhe:n Geiſtes ſelbſt. Es ſchließt ſich über unſerm Dieſſeits b, wie das in ſich zuſammenhängende Reich unſerer Erinnerungen und Gedanken über dem unſerer Anſchauungen.)ierüber aber weiſ' ich auf den dritten Theil des Zendlveſta, der dieſem Gegenſtande allein gewidmet iſt.

Die poſitiven Gründe.

Die Steine ſind weggeräumt, und die Pflugſchaar ınn nun anfangen einzuſchneiden.

Bisher galt es Geduld, jetzt gilt es Schärfe, ſo weit e überhaupt den Argumenten des Glaubens zuſteht.

Wie hoch auch die Seele der Geſtirne über der Pflan:nſeele ſteht, treten doch beide unter denſelben Begriff er Seele, und die allgemeinen Gründe für der einen nd der andern Daſein ſind dieſelben. Sie wenden ſich ur anders für die eine und die andere, und ihr Ge)ichtsverhältniß im Beſondern iſt ein anderes.

So lassen sich zuvörderst alle, im Argument der Analogie oder Aehnlichkeit bei der Pflanze geltend gemachten Gesichtspuncte wörtlich in Bezug auf die Erde wiederholen, und alle darauf gestützten allgemeinen Zeichen der Seelenanlage nur in höherem und strengern Sinne bei ihr wiederfinden.

Denn, ist nicht auch die Erde, eben so wie unser Leib und zugleich der Thier- und Pflanzenleib, ein in Form und Inhalt einheitlich gebundenes, individual abgeschlossenes, ähnlichen, doch nicht gleichen, Systemen relativ selbständig gegenüberstehendes, unter Anregung und Mitbestimmtheit von Außen sich von Innen heraus bestimmendes und entfaltendes, eine unerschöpfliche Mannichfaltigkeit von gewisser Seite gesetzlich bestimmter, von andrer Seite unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, Verhältnisse der Neben-, Ueber- und Unterordnung einschließendes, bei continuirlicher Fortentwickelung in einem periodischen Ablaufe und einem Steigen und Fallen der Thätigkeit begriffenes Wesen.

In allen diesen Zeichen, worin ein Körper einer Seele zu gleichen vermag, die unser eigener Körper mit seiner Seele hat und verliert, steht die Erde nicht unter, sondern über ihren Menschen, Thieren, Pflanzen, hat Alles nur in unsagbarer Erweiterung und Steigerung.

Nun mögen alle diese Zeichen hier wie bei der Pflanze, weil auch bei dem Menschen, noch keine wirklich wache Seele, sondern erst die Anlage zu einer wachen Seele, die wesentlichen Vor- und Mitbedingungen zum Wachsein, bedeuten. Die Zeichen des Erwachens und des Wachseins aber, wodurch das Argument sich erst noch zu erfüllen und hiemit das Symbol der Seele zu füllen *hat, hat man* bei der Erde sogar viel directer als bei

er Pflanze, im Erwachen und Wachsein aller irdischen Geschöpfe selbst. Denn, wenn ein Mensch nicht schlafend eißen kann, in dem Auge und Ohr wachen, so nicht die rde, in der tausend und abertausend Augen und Ohren achen, der ganze menschliche und thierische Verkehr acht. Bei der Pflanze konnten wir das Wachsein nur urch Analogie erschließen; bei der Erde aber haben wir ntheil am Wachsein und hiemit auch einen Antheil an er unmittelbaren Erfahrung dieses Wachseins selbst. Nichts fehlt uns, als die unmittelbare Erfahrung auch er Abschließung dieses ganzen wachen Seeleninhalts und Seelenlebens in einer entsprechenden Einheit, als in der vir unsern Seeleninhalt, unser Seelenleben abgeschlossen ühlen. Diese Erfahrung können wir nicht haben, aber uch nicht fodern, weil dieser Abschluß über dem unsern ft; wir müßten die ganze Seele der Erde selbst haben, m ihren einheitlichen Abschluß in uns zu haben, statt aß wir nur einen Theil ihres Inhalts als kleinern Kreis n ihrem größern Kreise abschließen. Hiegegen sind in en allgemeinen Zeichen der Seelenanlage, womit die Erde nicht nur mit uns übereinstimmt, sondern uns überietet, auch die Zeichen einer entsprechenden Einheit der Seele mit enthalten, und die directe Erfahrung des Erachens und Wachseins der unsern in der ihren dient ur, den Schluß auf eine, nicht blos auf das Erwachen ngelegte, sondern wirklich wache, Seele zu vollenden.

Auch sehen wir, wohin wir immer den Blick in's Sichtliche richten, wie die Erde den Abschluß unseres igenen leiblichen Systems durch einen höheren und reineen Abschluß überbietet; das Sichtliche aber muß uns als eichen des Nichtsichtlichen gelten.

In Mensch und Thier und Pflanze ist jeder Theil weckmäßig in sich geordnet; doch diese Zweckmäßigkeit be-

ſteht nur in ſofern, als er zugleich mit andern Theilen zweckmäßig eingeht in das größere, zweckvoll verknüpfte Ganze des ganzen Geſchöpfes, das alle Theile und Syſteme im Zuſammenhange in ſich geſchöpft hat. Das ganze Menſchen- und Thier- und Pflanzenreich aber ſind ſelbſt wieder nur Syſteme, zweckmäßig geordnet, ſofern ſie mit einander und mit den Syſtemen von Erdreich, Waſſer, Luft zweckmäßig eingehen in das größere zweckvoll verknüpfte Ganze der Erde, das alle Geſchöpfe und Syſteme im Zuſammenhange in ſich geſchöpft hat.

Die Geſchöpfe der Erde ſtehen nur in äußeren Zweckbeziehungen zu einander; für die Erde ſind alle dieſe Zweckbeziehungen innere und in ihr abgeſchloſſen.

Die einzelnen irdiſchen Geſchöpfe vergehen, die einzelnen irdiſchen Schöpfungen vergehen, eine nach der andern; der Zweck macht ſie nicht haltbar; nur die Erde beſteht als ewiger Quell aller dieſer Geſchöpfe und der Schöpfungen, und der Wechſel, der die einen um die anderen vernichtet, gehört zur Fülle des in ihr beſchloſſenen Lebens.

In Menſchen und Thieren giebt es einen Kreislauf der Stoffe, der kleinere Schlingen von ſich abzweigt, die wieder kleinere von ſich abzweigen; aber alle Kreisläufe der Stoffe in Menſchen und in Thieren ſind ſelbſt nur abgezweigte Schlingen von dem größeren allgemeinen Kreislaufe der Stoffe zwiſchen organiſchem und unorganiſchem Reiche der Erde. In der Erde aber kreiſen alle Stoffe rein für ſich ſelbſt; ſie giebt nichts ab und empfängt nichts, außer das Licht und die Wärme des Himmels. Sie erſt, nicht der Menſch, iſt ein in ſich abgeſchloſſenes Weſen, und kreiſt rein um ſich in ſich und ſchließt alle Kreisläufe der Menſchen und Thiere in ſich. Auch ihr *Abſchluß iſt nur* relativ; doch auf der Stufe der Weſen

ſteht die Erde darin unſagbar über dem Menſchen, den ſie einſchließt.

Die Hand des Menſchen iſt an ſeinem Arm beweglich, der Arm des Menſchen iſt noch freier an ſeinem Rumpf beweglich; der ganze Menſch iſt noch freier an der Erde beweglich; und doch noch ganz eben ſo feſt oder vielmehr noch feſter an ſie gebunden, und mit ſeiner Sohle an ſie angepaßt.

Erſt das Ganze aus Menſch und Erde iſt an nichts mehr gebunden; ſchwebt ganz frei im Himmel, und nur ein immaterielles Geſetz bindet den Gang der Erde und darf ihn binden, weil alle Freiheit in derſelben iſt.

Wie Vieles habe ich noch in meiner frühern Schrift im ſelben Sinne ausgeführt!

Als Argument der Ergänzung läßt ſich geltend machen, daß, nachdem alle Elemente ihre Geſchöpfe haben, die auf das Leben darin eingerichtet ſind, der Aether keine hat, wenn es nicht die Geſtirne ſind, die aber in der That ganz auf das Leben darin eingerichtet ſind. (Das Weitere im Zend-Aveſta I. S. 234 ff.)

Das Argument der Abſtufung kann je nach ſeiner Wendung die Seele der Geſtirne als Zwiſchenſtufe zwiſchen uns und Gott oder als Fortſetzung eines Stufenbaues in uns oder endlich durch Vergleichung der innern und der äußern Stufenleiter der Geſchöpfe finden laſſen.

1) Die Erde bildet körperlicherſeits eine individuelle Zwiſchenſtufe zwiſchen dem Menſchenleibe und der Welt, ſofern ſie den Menſchenleib theilhaft inbegreift, von der Welt theilhaft begriffen wird, und ſich andern Weltkörpern noch individueller gegenüberſtellt, als ein Menſch dem andern. Sofern nun die obere und untere dieſer Körperſtufen die geiſtige, die ſie ſpiegelt, auch trägt, ſo iſt zu ſchließen, daß nicht minder die körperliche Zwiſchen-

ſtufe die geiſtige, die ſie ſpiegelt, auch trägt, und daß ſonach der Erde eine geiſtige Zwiſchenſtufe zwiſchen dem Geiſte, welcher dem Menſchenleibe und dem Geiſte, welcher der Welt zugehört, zugehören wird.

Daß die Erde eine individuelle Geiſtesſtufe ſpiegelt, iſt aus dem Argumente der Aehnlichkeit in dieſes mit hinüberzunehmen, das ſolchergeſtalt nur verſtärkend zu jenem hinzutritt. Jenes zog den Schluß, daß die Erde das geiſtige Daſein, was ſie ſpiegelt, auch wirklich trägt, daraus, daß ſie es in denſelben weſentlichen Zeichen ſpiegelt, in denen der Menſchenleib das von ihm getragene Seelendaſein ſpiegelt; das jetzige verſtärkt den Schluß dadurch, daß die Erde in dem Seelendaſein, was ſie ſpiegelt, eine individuelle Zwiſchenſtufe zwiſchen einer niedern und höhern Seelenſtufe ſpiegelt, und dieſe auch von den Körperſtufen, von denen ſie geſpiegelt ſind, getragen werden.

Dieſem Schluſſe kommt das Bedürfniß entgegen, welches die Menſchen von jeher empfunden haben, individuelle Mittelweſen zwiſchen dem Menſchen und Gott anzunehmen und damit den Himmel zu bevölkern.

Kurz: wenn von den Körperſtufen A, C die Geiſtesſtufen a, c zugleich geſpiegelt und getragen werden, ſo werden wir anzunehmen haben, daß die körperliche Zwiſchenſtufe B, welche ein geiſtiges b ſpiegelt, ſolches auch trägt.

Bei dieſer Wendung des Argumentes wird ein Gott zur Welt ſchon vorausgeſetzt — und wie viele Gründe haben wir doch, einen ſolchen ſchon vorauszuſetzen; — der Geiſt der Erde tritt hier nur in die ungeheure Lücke, die ſonſt zwiſchen dem Menſchengeiſt und göttlichen Geiſt bliebe, vermittelnd ein. Will man, ſo kann man ihn dabei ſo hoch über der Erde, als Gott über der Welt er-

haben denken, nur daß man im ſelben Sinne dann auch des Menſchen Geiſt über ſeinen Leib erhaben zu denken hat. — Bei der folgenden Faſſung des Argumentes von einer tiefern Stufe anhebend finden wir vielmehr den Geiſt der Erde als Stufe zu Gott.

2) Die verſchiedenen Sinnesorgane im Menſchen, Auge, Ohr, Naſe, Zunge, Hand ſtehen ſich individuell nach Seiten ihres körperlichen Baues wie der Weiſe ihres Empfindens gegenüber; die verſchiedenen Menſchen, Thiere, Pflanzen ſtehen ſich individuell nach Seiten ihres körperlichen Baues wie der Weiſe ihres, das ſinnliche einſchließenden, geiſtigen Lebens gegenüber, die verſchiedenen Weltkörper ſtehen ſich individuell nach Seiten ihres körperlichen Baues gegenüber, und da ſie eben ſo körperlich ihre Menſchen, Thiere, Pflanzen, als dieſe wieder ihre Augen, Ohren u. ſ. w. umfaſſen, und die Menſchen, Thiere, Pflanzen ihre Sinnesſphären nicht blos körperlich, ſondern auch geiſtig mit einer höhern und weiteren Sphäre umfaſſen, iſt daſſelbe von den Himmelskörpern bezüglich der von ihnen eingeſchloſſenen, dieſe Sinnesſphären umſchließenden, Sphären vorauszuſetzen.

Kurz: wenn wir von den ſich umſchließenden körperlichen Kreisſtufen A, B die ſich umſchließenden geiſtigen a, b nach Beobachtung nicht nur geſpiegelt, ſondern auch getragen finden, ſo können wir ſchließen, daß die dritte umſchließende körperliche Kreisſtufe C auch die umſchließende geiſtige c trägt, die ſie ſpiegelt.

3) Die innere Stufenleiter von Auge, Menſch, Erde, Welt, wo jede höhere Stufe die niedere einſchließt, iſt unſtreitig eine ſehr andere, als die äußere von Pflanze, Thier, Menſch, wo das Niedrigere neben dem Höheren ſteht; doch würde man nicht den gleichen Geſichtspunct einer Höhen-Abſtufung für beide verwenden können, wenn

nicht in beiden ſich etwas in dieſer Hinſicht gliche; und hieran knüpft ſich die dritte Wendung unſeres Argumentes.

Was iſt es, wodurch der Menſch und die höher ſtehenden Thiere ſich von den neben- doch niedriger ſtehenden Geſchöpfen nach Seiten der Organiſation auszeichnen? Die größere Zahl ungleichartiger Organe, die weitergetriebene Gliederung und Untergliederung, der geſchloſſene Kreislauf mit mehr Verſchlingungen und Schlingen und Unterſchlingen; die verwickeltere Periodicität mit mehrerlei Perioden und Unterperioden, die entſchiedenere Centraliſation nicht in einem Puncte, ſondern in einem Gebiete von centraler Bedeutung (vergl. S. 167).

Mit der Entwicklung und Steigerung dieſer körperlichen Zeichen im Zuſammenhange aber ſehen wir zugleich die geiſtige Entwicklung nnd Höhe ſich ſteigern.

Die Erde aber überbietet in allen dieſen Zeichen unvergleichlich alle irdiſchen Geſchöpfe, ſofern dieſe ſelbſt zur Menge der ungleichartigen Organe und abgeſtuften Gliederung, ſo wie durch ihre Kreisläufe und Perioden zu den Verſchlingungen und Verwicklungen ihres Lebens beitragen, ſofern der Oberraum der Erde, als Schauplatz alles organiſchen Lebens und des menſchlichen Wirkens einen weit concentrirteren und in höherem Sinne bedeutungsvollen Herd eines großartigern und freiern Wirkens darſtellt, als das Gehirn für einen Menſchen.

Kurz: wenn wir zwei aufſteigende körperliche Stufenleitern A, B, C (Pflanze, Thier, Menſch) und A′, B′, C′ (Auge, Menſch, Erde) haben, und wenn die erſte eine geiſtige Stufenleiter a, b, c nicht nur ſpiegelt, ſondern auch trägt, die zweite aber mit der erſten in den Verhältniſſen des Spiegelns der geiſtigen Höhe übereinſtimmt, ſo dürfen wir ſchließen, daß ſie auch in den Verhältniſſen des Tragens damit übereinſtimmt, alſo eine

geiſtige Stufenleiter a', b', c' trägt, nachdem die Stufen a', b' ſchon durch Beobachtung gegeben, und nur die dritte c' noch durch Schluß zu finden iſt, die aber auch hiemit als gefunden anzuſehen iſt.

Als Argument des Zuſammenhanges läßt ſich geltend machen, daß die Mittel, wodurch die Menſchen zur Menſchheit verknüpft, geiſtige Beziehungen zwiſchen ihnen hergeſtellt werden, Schall, Licht, Straßen, Verkehrsmittel u. ſ. w. ſämmtlich phyſiſcher Natur ſind, wodurch vielmehr eine Scheide zwiſchen Geiſtern geſetzt als ein Band geknüpft werden müßte, wenn ſie ſich nicht als Beſtandtheile eines im Ganzen beſeelten Weſens faſſen ließen; wie ja auch die phyſiſche Verbindung der Organe, an welche ſich in uns Geſicht, Gehör u. ſ. w. knüpfen, nur in ſofern eine geiſtige Verknüpfung dazwiſchen vermitteln, als ſie mit ihnen in einen im Ganzen beſeelten Zuſammenhang eingeht. Können wir alſo auch die höhere Einheit über unſern Geiſtern nicht unmittelbar beobachten, ſo doch eine Verknüpfung, welche dieſe Einheit vorausſetzt.

Auch können alle erfahrungsmäßigen Beziehungen, welche die Philoſophen veranlaßt haben, von einem Geiſte der Menſchheit zu ſprechen, und womit ſie uns erſparen, noch einmal davon zu ſprechen, nur um ſo triftiger für einen Geiſt der Erde geltend gemacht werden, der die Geiſter aller Menſchen mit denen aller andern irdiſchen Geſchöpfe zugleich einheitlich verknüpft, da die Menſchen nicht für ſich, ſondern nur durch den Zuſammenhang der Erde, der alle andern Geſchöpfe zugleich inbegreift, zuſammenhängen, und unter der Stufe der Menſchengeiſter im höhern Geiſte es noch niederer Stufen bedarf, die wir in den Thier- und Pflanzenſeelen finden können, ſofern auch unſer Geiſt nicht blos eine unbewußte Summe gleichartiger bewußter Mo-

mente, sondern eine höher bewußte einheitliche Verknüpfung solcher von höherer und tieferer Bewußtseinsstufe ist.

Aus noch anderem Gesichtspuncte läßt sich geltend machen, daß zwischen den Seelenreichen der verschiedenen Gestirne kein Zusammenhang wäre, wenn nicht die Gestirne noch über den Einzelnseelen ihrer Geschöpfe Seelen hätten, denen wir einen solchen Verkehr zutrauen dürften. Wir sprechen mit einander durch die Schwingungen der Luft, in der wir leben; die höhern Geschöpfe werden mit einander durch die Schwingungen des Aethers sprechen, in dem sie leben. (Vergl. Zend-Avesta I. S. 166. 175. 176. II. 216 ff. 233 ff.) Nun ist zwar die Foderung eines solchen höheren Zusammenhanges kein Beweis dafür; aber die Befriedigung derselben macht das Resultat der Beweise selbst befriedigender.

Das Argument der Causalität fußt darauf, daß, so weit Erfahrung reicht, Beseeltes nicht aus Unbeseeltem entstehen kann; wir die Beseelten aber sammt allen beseelten Thieren uns als Erzeugnisse des irdischen Systems zu betrachten haben. Man kann dann die doppelte Möglichkeit stellen, daß die Erde mit der Entstehung organischer Geschöpfe zuerst erwacht ist, während sie vorher in embryonischem Schlummer lag, oder auch, daß die Entstehung der organischen Geschöpfe selbst schon in die innern Productionen ihres wachen Lebens fällt. Hierüber ist nicht nöthig, sich zu entscheiden, wenn es sich überhaupt nur erst darum handelt, ob die Erde jetzt im Zustande wacher Beseelung ist. (Ausführung dieses Argumentes in Zend-Avesta I. S. 226 ff.)

Das teleologische Argument kann wie bei der Pflanzenseele als eine Abzweigung des Arguments der Aehnlichkeit betrachtet werden.

Wir finden, nur in viel höherm Sinne und groß-

artigerem Maßstabe, für die Erhaltung und Fortentwicklung der Erde und des ganzen irdischen Haushalts eben so in sich zusammenstimmende Zweckrücksichten genommen, als zur Erhaltung und Fortentwicklung unseres Leibes und seines innern Haushalts mit Bezug auf das Dasein unserer Seele getroffen sind, so daß wir auch in der Erde einen entsprechenden Bezug zum Dasein einer Seele voraussetzen können.

Wir haben sogar zu bemerken, und haben schon bemerkt, daß unser Zweckgebiet dem der Erde in jeder Beziehung untergeordnet ist. Die Erde hat, so weit wir es voraussehen können, einen ewigen Bestand, unsere Leiber entstehen und vergehen. (Ausführungen in Zend-Avesta I. 138 ff.)

Zu diesen theoretischen Argumenten für den Glauben an die Geister der Gestirne ließen sich nach dem Zusammenhange des Schönen und des Guten mit dem Wahren noch die Gesichtspuncte der Schönheit und Gedeihlichkeit dieses Glaubens fügen.

In welch' anderem Lichte erscheint uns jetzt die ganze, zu wahrer Lebendigkeit erwachte, Erde; in welch' anderen der, mit Heerschaaren von Engeln statt einem todten Kugelspiel erfüllte, Himmel; wie anders hoch und reich jetzt Gott, der Geistes- über Geistesstufen in sich trägt; wie anders unser Verhältniß zu Gott und unsern Nächsten, da wir im Geist über uns, dem Engel der Erde, die gemeinsame Vermittelung zu Gott und ein geistiges Band zwischen uns finden; wie viel heller unsere Aussicht in das Jenseits, da wir uns im Tode aus dem Anschauungsleben dieses Geistes mit allen unsern Lieben in sein Erinnerungsleben aufgehoben denken können; wie unerschöpf-

lich endlich das Feld der weitern Betrachtung und des tiefern Schluſſes!

Möchten wir nicht gern Alles glauben, wie es ſich nach dieſem Glauben ſtellt? Nun aber können wir es auch auf Grund der vorigen Argumente ſo glauben, deren keins aus der Schönheit und Güte des Glaubens ſeine Wahrheit folgert, indeß die Schönheit und Güte deſſelben ſicher nur aus ſeiner Wahrheit folgen und hiemit doch auch zum Beweiſe ſeiner Wahrheit beitragen können.

Werfen wir jetzt einen Blick auf unſern Ausgangspunct und Gang bis jetzt zurück.

Der Menſchenleib ſpiegelt die weſentlichſten Eigenſchaften einer Seele; — unnöthig wär' es, das ſchon einmal in dieſer Hinſicht Wiederholte abermals zu wiederholen.

Der Thierleib ſpiegelt ſie in gleicher Weiſe.

Der Pflanzenleib ſpiegelt ſie in gleicher Weiſe.

Die Erde ſpiegelt ſie in gleicher Weiſe.

Alle Himmelskörper ſpiegeln ſie in gleicher Weiſe.

Sonſt wiſſen wir von keinen Körpern in der Welt, welche die weſentlichſten Eigenſchaften einer Seele in dieſer gleichen Weiſe ſpiegeln.

Der Menſchenleib trägt zugleich die Seele, die er ſpiegelt.

Vom Thierleib glauben wir hienach, daß er nicht minder die Seele trägt, die er ſpiegelt.

Wir glauben es hienach im folgerechten Fuge und Zuge von der ganzen Klaſſe der ſeelenſpiegelnden Körper.

Wir glauben es auf Grund der Gleichheit aller dieſer und keiner andern Körper in den Zeichen, worin ein Kör-

per einer Seele überhaupt gleichen kann, und die unſer eigener Körper mit ſeiner Seele zugleich hat und verliert.

Wir finden dieſen, auf die doppelte Analogie des Körpers mit der Seele und jener Körper mit unſerm Körper geſtützten Glauben dadurch verſtärkt, daß er den Foderungen der innern Ergänzung, Abſtufung, des Zuſammenhanges, der Cauſalität, der Teleologie des geſammten Körper- und Geiſterreiches, hiemit Allem, was bei der Abwägung der Wahrheit des Glaubens in Frage kommen kann, entſpricht.

Und endlich ſehen wir zu dem aus der Geſammtheit dieſer Geſichtspuncte geführten und erfüllten Schluſſe auf die Wahrheit des Glaubens noch die Schönheit und Gedeihlichkeit deſſelben treten, um das, womit er den Menſchen zu befriedigen hat, zu vollenden.

Im Kreiſe dieſes Schluſſes liegt von ſelbſt mit eingeſchloſſen, daß das Thier eine niedere und die Pflanze eine noch niedrigere Seele neben der menſchlichen hat, daß die Erde eine höhere Seele über der menſchlichen hat, und endlich, daß die Seele der Erde die der Menſchen, Thiere, Pflanzen nicht blos unter ſich, ſondern auch in ſich hat.

Nachdem es über den Weltkörpern keinen Körper mehr giebt, der eine Seele ſpiegelt, ſo giebt es doch noch die Welt darüber, die eine Seele über den Seelen aller ihrer Körper ſpiegelt; nur ſtatt einer individuellen Seele neben individuellen Seelen eine einzige Seele, die alle zugleich unter ſich und in ſich hat. Und daß die Welt dieſe höchſte Seele nicht nur ſpiegelt, ſondern auch trägt, ſchließen wir daraus, daß auch die Körper in der Welt

die Seelenstufe tragen, die sie spiegeln, und aus den an dern Gründen, die damit zusammenhängen.

In der That, alle Argumente, die wir erst für di Pflanzenseele und in höherem Sinne für die Seele de Gestirne, allgemein für alle Seelen in der Welt gelten machten, finden endlich für den Geist, die Seele der Wel selbst, statt.

Wer auf Grund unserer Argumente an die Seele zu Pflanze glaubt, muß auf Grund derselben Argumente a einen Gott zur Welt glauben, und wer an einen Go zur Welt glaubt, an eine Seele in der Pflanze glauben Dieser Zusammenhang ist sehr schön, doch ist nur eine de Schönheiten diese Lehre.

Ich gehe aber auf die Ausführung im Einzelnen nicht ein, da ich vielmehr durch die Ausführung der kleinere Beispiele die Ausführung der höchsten Aufgabe im Sinn unseres Princips ersparen wollte, und der Schluß sich von selbst ergiebt, nachdem der Gang bis zu ihm geführt war

---

Mit Negationen sucht man die alte Lehre zu stürzen umsonst, der Mensch braucht Positionen; hier sind Posi tionen.

Und diese Positionen lassen alles wahrhaft Positiv was es seither in Wissenschaft und Religion giebt, da ist nicht nur das in der Natur der Dinge wirklich Ge gründete, zum Heile des Menschen wesentlich Nothwendig sondern auch die Vermittelungen seiner geschichtlichen Ein geburt in das Bewußtsein und Leben der Menschheit b stehen, ja über das diesseitige Leben hinaus fortbestehen

Das Christenthum wird ewig bestehen, und wir *ewig durch den* in seiner Gemeine als in seinem Leib

fortlebenden Christus*) fortbestehen. Auch dies ist ein Wort, was seine Wahrheit nur in unserer Lehre findet (Zend-Avesta III. S. 363 ff.). Aber um von dem Bestande des Christenthums sprechen zu können, gilt es zu wissen, worin es besteht, was das ist, womit Christus über alles Frühere hinausgegangen ist und womit er nicht nur der gewesene Ausgang, sondern noch heute aus dem Jenseits ins Diesseits hineinwirkende Hirt und Hort einer Heerde ist, zu der sich dereinst Alle sammeln müssen, um die Idee des Christenthums zu erfüllen. Ich habe es, dem Sinn nach nicht der Erste, so kurz als ich vermochte, darin zusammengefaßt**):

„Daß er das Höchste gesetzt hat als das Einigende und das Weitste gesetzt hat als das zu Einigende und das Beste gesetzt hat als das Höchste."

Und hab' es dahin erläutert:

„Daß er die Idee der Einigung Aller aus dem Gesichtspuncte, aus dem allein eine Einigung Aller möglich ist, zuerst mit Bewußtsein ins Bewußtsein der irdischen Welt gebracht, und durch Lehre und Leben den lebendigen Anstoß zur Verbreitung und Bethätigung dieser Idee gegeben hat, daß alle Menschen sich als Kinder desselben einigen, nur Gutes wollenden, Gottes, als Bürger eines, über das Diesseits hinaus reichenden, himmlischen Reiches und als Brüder zu einander fühlen, in diesem Sinne trachten und handeln sollen."

---

*) 1. Cor. 12, 12—17. 20 27. — 1. Cor. 6, 15. 17. — Röm. 12, 4. 5. — Epheſ. 1, 22. 23. — Epheſ. 3, 20. 21. — Epheſ. 4, 11—13. — Epheſ. 4, 15. 16. — Epheſ. 5, 29—31. — Col. 1, 24. — Col. 2, 19. — Gal. 2, 20.

**) Zend-Aveſta II. S. 38. 39.

Und hab' es endlich weiter ausgeführt im 13. und 30. Kapitel des Zend-Aveſta.

Wo nun wäre ein Widerſpruch unſerer ganzen bisherigen Lehre mit jener Idee, an der das ganze Heil und hiemit die Heiligkeit des Chriſtenthums hängt? Verbündet ſich unſere Lehre mit dem Materialismus zur Abſchaffung Gottes; ſchilt ſie den Ausblick in ein Jenſeits Thorheit; heißt ſie die Menſchen ſtatt über dieſem und nach dieſem Leben die Spitze und das Ziel zu ſehen, die Blicke niederhalten und mit klugen Augen den Weg im Dieſſeits ſuchen? — Oder vergöttert ſie mit Feuerbach den Menſchen, heißt ſie mit Schopenhauer die Seele reſiguiren, verflüchtigt ſie mit Hegel das Göttliche in den Begriff, verhüllt ſie es mit Schelling in unklare Myſtik, zerſtäubt ſie es mit Herbart in ein Heer von Puncten? — Oder iſt ſie eine Predigt für die Gemeinden, die, genährt vom Materialismus, angeweht vom Idealismus, ſtolz auf den Gebrauch einer Vernunft, die das Band im Mangel eines Bandes findet, ſich freie nennen?

Vielmehr zu allen Stützen, die wir nicht miſſen können, ohne entweder ins Heidenthum zurückzufallen oder Schlimmerem anheimzufallen, fügt ſie nur Stützen dieſer Stützen; und ſtatt zu ſagen, Chriſtus ſei nicht der Weg des Heils und Lebens, erfaßt ſie ſeine Hand, den Weg zu gehen.

Rechnet man freilich zum Chriſtenthum als weſentlich den Glauben an den Apfelbiß im Paradieſe mit ſeinen myſtiſchen Folgen, an die unwiederbringliche Verdammniß der nicht Auserwählten, an die Wunder gegen die Geſetze der Natur, an das Abgeriſſenſein Gottes von ſeiner Welt, an all' das Unerbauliche, womit die Theologen gemeinhin das Chriſtenthum ausbauen, ja woraus ſie es erbauen, ſo iſt die Lehre, die hier vorgetragen wird, nicht chriſtlich. Ich

aber rechne alles das, wovon in Christi eigener Lehre nichts zu finden, was die Menschheit nicht besser, nicht glücklicher, nicht weiser macht, sich selbst, der Natur der Dinge und des Menschen widerspricht, den Geist verdüstert, die Wissenschaft verstört, ein trübes Wesen in das Leben mischt, kurz Alles, was der Möglichkeit einer schließlichen Einigung Aller widerstrebt, statt sie zu fördern, hiemit der Grundidee des Christenthums widerstrebt, zu dem, was fallen muß, damit die Lehre Christi stehe.

Schon stockt das Christenthum in seiner Ausbreitung über die Erde und gewinnt vielmehr neuen Raum dadurch, daß es die Völker tödtet, als daß es sie bekehrt. Wie viel der Juden, Moslems, Hindus, Heiden sind es, die jährlich als Bekehrte zählen? Und wie zerworfen ist das Christenthum in sich! Statt Christen, die in Christi Sache eins sind, giebt es nur Protestanten, Katholiken, Griechen und Sektirer, die sich in Christi Namen streiten. Ist Aussicht hier und dort, es werde anders werden? Wer nicht verblendet ist, sagt nein. Das Christenthum ist so weit gedrungen durch das, was in ihm Christi ist, durchdringen kann es nicht, so lange es nicht ganz damit durchdrungen ist, wozu die Ausscheidung von Vielem gehört, womit es jetzt erfüllt ist. Bevor das Christenthum sich nicht selbst bekehrt, bekehrt zu dem, was es nach seiner Idee zu sein bestimmt war, bevor es nicht den Bedürfnissen der Menschheit die allgemeinste, höchste, letzte Rechnung trägt, wird es die Welt nicht bekehren und in sich selbst nicht einig werden können.

Das selbst, daß es dies heutzutage nicht vermag, und wenn es fortbesteht, wie es besteht, nach sicherer Voraussicht nie vermögen wird, beweist, daß es den Bedürfnissen der Menschheit diese Rechnung noch nicht trägt. (Beweis aus dem historischen Princip.) Und darum gilt

es eben, die Idee des Christenthums so zu fassen, daß es vermöge, was es heute nicht vermag, dahin zu fassen, daß sie mit der Idee der Religion als eines allgemeinsten Bandes aus höchsten und letzten Gesichtspuncten in Glauben, Wissen und Leben selbst zusammenfalle. Ein Christenthum wird's dadurch, daß diese Idee von Christus zuerst ins Bewußtsein der Welt gebracht, mit Wort und That, und endlich noch dem Opfer eigenen Lebens in das diesseitige Leben der Welt eingewirkt ward, und so wahr er jenseits, nach der Verbindung des Jenseits mit dem Diesseits, in seiner Gemeine fortlebt, mit ihm, durch ihn darin fortlebt.

Was aber wird, nachdem der Glaube des Christen seines ganzen Inhaltes an Unglaublichkeiten entleert ist, die Lehre, die Predigt füllen? Soll Alles ruhen bleiben in jener abstracten Idee?

Nicht in der abstracten, vielmehr in Glauben und Leben ausgewirkten und ferner sich auswirkenden Idee. Die Auslegung der schwerstwiegenden Worte der christlichen Lehre selbst, die jetzt nur dem Wortlaute nach geglaubt werden, nach ihrer Wahrheit, die damit in Zusammenhang gebrachte Erklärung des höchsten Gutes und Entfaltung seines Inhaltes, die Rückführung des Christenthums auf Christus, den heiligen Geist oder sage den Geist des Heils in Christus, über Christus in Gott und durch Gott in Christus soll Lehre und Predigt füllen*). Das ist nicht zu erschöpfen; pflücke ein Blatt und der Baum der Lehre treibt einen Zweig. Und wenn mit der innern Reinigung, Entwicklung und Vertiefung auch die äußere Gestalt des Christenthums gegen heute sich gänzlich

*) Vergl. Kap. 8. dieser Schrift. — Kap. 6. 12. 13. 28. 30. des *Zend-Aveſta*. — „Ueber das höchste Gut."

ändern muß, wird es nur sein, weil die neue Entwickelung sich selbst die neue, die weitere, geschlossenere, erbaulichere, erhabenere, reinere und schönere Form giebt. Dazu wird der Himmel zum Hause, die Sterne zu Zimmern des reichgewordenen Gottes werden, der heute noch inhaltsarm, weil über alle Denkbarkeit hinausgehoben, im Leeren schwebt; dazu wird die erste Offenbarung des Göttlichen an die Menschheit im Kindesglauben der Heiden, statt verworfen zu werden, in die des alten und neuen Bundes mit aufgehoben werden, und damit auch fähig werden, die Heiden alle in den Bund mit aufzuheben.

Dies die Antwort auf die Seelenfrage in jenem Sinne, in welchem sie gestellt ward, mit ihren Folgen und Zusammenhängen. Nach Allem bleibt es, wie ich sagte, eine Glaubensfrage, und darum ruhte auch die Antwort auf Glaubensgründen, statt auf exacten Wissensgründen. War sie aber keine Sache der exacten Forschung, so widerspricht sie doch nicht dem Princip exacten Forschens. So weit Logik und Erfahrung reichen, ruhte sie darauf, und geht nur noch in *demselben Sinne*, als der sich in dem damit Erreichbaren zeigte, über dasselbe hinaus. Denn dies war das Princip, nach dem wir schlossen, um mit dem abzuschließen, was gefodert, wenn auch nicht erschlossen wäre. Statt abzuweichen von dem Principe des Erfahrungsschlusses, ist es nur die Erweiterung und Steigerung dieses Principes über das Gebiet des Wissens hinaus in das des Glaubens. Wer diese Erweiterung und Steigerung verschmäht, verschmäht entweder den Glauben oder die Einigung des Wissens mit dem Glauben.

Kann diese Lehre wohl mit einer exacten Lehre in

Widerſpruch ſtehen, da die Idee einer allgemeinen exacten Lehre der Beziehungen von Leib und Seele aus ihrem Schooße geboren ward*), und die erſten Schritte der exacten Lehre ſchon in dieſelbe Richtung vorwärts weiſen, welche die Glaubenslehre dieſer Schrift mit weittragenden Flügeln ſchnell durchmeſſen hat?**)

Vielmehr ſchließ' ich dieſe Glaubenslehre mit dem Glauben, daß die exacte Lehre die Frucht einſt wieder tragen wird, aus der ſie erſt entſproſſen, mag es auch lange währen, bis ſie ſie gereift.

X.

Grundanſicht.

„Da unten aber iſt's fürchterlich,
Und der Menſch verſuche die Götter nicht"

fühlt man ſich verſucht, jedem zuzurufen, der ſich in die Tiefe einer Grundanſicht von den Dingen verſenken will, um das letzte Weſen derſelben zu erfaſſen. Man ſtürzt ſich aus dem Leben in den finſtern Schlund und kommt nicht zum Leben wieder daraus hervor. Und deshalb hab' ich es für das Beſte gehalten, mich dem Becher in die Tiefe erſt nachzuſtürzen, nachdem ich den vollen ganz geleert.

Denn eine Grundanſicht von den Dingen läßt ſich wohl folgern, aber es läßt ſich nichts daraus folgern.

---

*) Vergl. Elemente der Pſychophyſik. Th. II. S. 553.
**) Ebendaſ. S. 541. 546.

Zwar ist dieser Satz wie die meisten schnell hinge-
:ochenen nur halb wahr; es ist aber nur zu leicht, ihn
nz wahr zu machen. Anstatt auseinander zu setzen, wie
it er überhaupt wahr und wie weit nicht wahr ist,
be ich einen Anhalt, es zu beurtheilen. Und jede philo-
›hische Grundansicht giebt einen Anhalt dazu.

Man kann Alles aus dem Nichts folgern und es ist
les Nichts, was man folgert. Man kann Alles aus
m Einfachen folgern, aber die Einheit des Alls bleibt
gefolgert. Man kann Alles aus der Materie folgern;
r muß man vergessen, daß die Materie erst aus Empfin-
ngen des Geistes gefolgert ist. Man kann Alles aus
m Geiste folgern, nur muß man nicht vergessen, von
iem Geiste des Alls anzuheben, und erst vom eigenen
› bis zu ihm erheben.

Erfahrungsmäßig haben wir von dem, was existirt,
r das, was davon in unser Bewußtsein fällt, nur
ser Empfinden, Fühlen, Denken, Wollen.

Das Bewußtsein ist Thatsache, seine Einheit ist
›atsache, sein Inhalt ist Thatsache, das Verhältniß sei-
r Einheit und seines Inhaltes ist Thatsache; alles das
,in uns aufzeigbar, und wie es aufzeigbar ist, so ist
; außerhalb des Bewußtseins, hinter dem Bewußtsein
nichts aufzeigbar.

Das Bewußtsein in seiner Einheit und mit seinem
halt nehmen, wie es ist, ist die reinste, unmittelbarste
:fahrung, die wir vom Existirenden machen können.
as Bewußtsein ist ein Sein, das weiß, wie es ist und
nz so ist, wie es weiß, daß es ist. Weiter aber giebt
kein Sein, von dem sich dasselbe sagen ließe. Hier

findet erfahrungsmäßige Identität von Sein und Wissen statt.

Nach directer Erfahrung giebt es überhaupt nichts als Bewußtsein, Bewußtseinseinheit, Bewußtseinsinhalt und Abstracta aus dem, was des Bewußtseins oder im Bewußtsein ist, gewonnen mit Bewußtsein, die wieder ins Bewußtsein fallen. Aus dem Kreise des Bewußtseins ist, so weit directe Erfahrung reicht, nicht herauszukommen. Erfahrung selber ist eine Sache des Bewußtseins. Auf Erfahrung pochen, ohne auf diese Grunderfahrung zu pochen, heißt, auf ein Blech in der Luft pochen.

Doch hat der Mensch Gründe, über das hinaus, was von der Existenz in sein Bewußtsein fällt, auch an etwas darüber Hinausliegendes, an eine Außenwelt zu glauben, und zu den inneren, den subjectiven, Gründen, die an seinem Bewußtseinsinhalt gwirkt haben, auch äußere objective Gründe, die daran mitgewirkt haben, anzunehmen. Niemand kann dabei stehen bleiben, daß blos sein Bewußtsein von dem, was existirt, existire.

Denn das Bewußtsein, indem es seines Inhalts inne wird, wird auch im unmittelbaren Gefühle zugleich inne, daß nicht alle Bestimmungen dieses Inhaltes aus dem vorgegebenen Inhalt kommen; der praktische Gesichtspunct nöthigt den Menschen, an eine Außenwelt zu glauben, um seine Handlungen darauf zu richten; dazu tritt die historische Uebereinstimmung aller Zeiten und Völker.

Trotz dem also, daß wir von der gesammten Existenz nur das, was davon in unser Bewußtsein fällt, haben, ist doch das nicht die Frage, ob wir noch etwas über unserm Bewußtsein hinaus Existirendes anzunehmen haben; sondern was das ist, was wir darüber hinaus anzunehmen haben.

Es stehen zwei Möglichkeiten, und gründlich gefaßt, nur zwei Möglichkeiten offen, zwei Wege des Gedankens, deren einer in den Hades, der andere in das Licht führt. Man sollte sich wohl klar machen, daß es nur diese zwei Wege giebt, und, statt unklar zwischen ihnen zu schwanken oder jeden halb zu gehen, sich zwischen ihnen entscheiden und consequent bis zu den letzten Consequenzen gehen, nachdem man auf jeden einen klaren Blick gethan.

Der eine Gedanke ist der, daß es außer dem, was wir von den Dingen in unserem Bewußtsein tragen, außer unserm Empfinden, Fühlen, Dichten, Denken, Wollen, nicht nur außer unserem, außer dem Bewußtsein überhaupt ein dunkles unerkennbares Ding an sich oder eine Vielheit solcher Dinge gebe, die in das Bewußtsein hinein das erzeugen, was es von den Dingen hat, oder auch durch ihre Wechselwirkung das Bewußtsein selbst erzeugen; und noch etwas ganz Anderes sind, als Alles, was es davon hat.

Zumeist wird das dunkle Ding oder werden die dunklen Dinge als etwas Festes hinter der Veränderlichkeit, als etwas Einfaches hinter der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen selbst dunkel vorgestellt. Die Seele selber sei an sich ein unveränderliches einfaches Wesen, das hinter den veränderlichen Erscheinungen des Bewußtseins verborgen stecke, sich selbst nach diesem seinen Wesen nimmer erkennend; vielmehr sei das hellste Bewußtsein blos der hellste Schein am ewig räthselhaften, sich selber dunkeln Seelenwesen.

Das ist der eine Gedanke.

Der andere Gedanke ist der, daß es außer unserem Bewußtsein noch anderes Bewußtsein, über alles Einzelbewußtsein noch weiteres und höheres Bewußtsein und weiteren und höheren Bewußtseinsinhalt giebt, ein Be-

wußtſein, welches nach Seiten deſſen, womit es unſer Einzelbewußtſein überſteigt und überreicht, das Aeußerliche, wovon unſer Bewußtſein beſtimmt wird, darſtellt, und alles Einzelbewußtſein durch Gemeinſamkeiten und Wirkungsbeziehungen verknüpft, von welchen die höchſte Einheit der letzten Knoten iſt.

Der erſte Gedanke führt abſeits von aller Erfahrung und Allem, was nach Erfahrung vorſtellbar und durch Erfahrung bewährbar iſt, ins Dunkel, weil wir von dem Dinge oder den Dingen an ſich hinter dem Bewußtſein und ſeiner Wirkung auf das Bewußtſein oder ſeiner bewußtſeinserzeugenden Wirkung in der That weder eine Erfahrung noch eine Vorſtellung nach Erfahrung, noch die Ausſicht einer Aufklärung durch Erfahrung haben; der zweite führt aus dem Lichte der gemeinen Erfahrung nur in ein höheres Licht, ſofern unſer eigenes an ſich lichtes Bewußtſein mit ſeinen immanenten Beſtimmungen, Verhältniſſen, Geſetzen uns den Anhalt zum Gedanken an anderes, an allgemeineres, weiteres, höheres und lichteres Bewußtſein und Mittel des Schluſſes darauf bietet.

Ohnehin glaubt die Welt an Gott über allem Einzelbewußtſein und hat hiſtoriſche, theoretiſche und praktiſche Gründe, daran zu glauben. Alles dunkle Ding aber wird müßig, wenn ſie recht an Gott glaubt, ja der rechte Glaube an Gott iſt eben der, der das dunkle Ding müßig macht, indem er als eine Wirkung des Gottes über uns hinaus in uns hinein betrachtet, was man als eine Wirkung der dunkeln Dinge hinter uns und Gott betrachten möchte, indem er in Gott durchſichtig findet, was im dunkeln Dinge dahinter undurchſichtig bliebe; wogegen der rechte Glaube an das dunkle Ding oder die dunkeln Dinge hinter dem Bewußtſein Gott müßig oder ſelbſt zum dunkeln Dinge macht; denn das dunkle Ding iſt dann

der Grund und Schöpfer deſſen, was erſcheint. Wenn man aber ein göttliches Bewußtſein über den Erſcheinungen und die dunkeln Dinge hinter den Erſcheinungen zuſammen haben will, ſo hat man zwei Halbe und kein Ganzes.

Wunderlich, daß der heutige Idealismus gerade das, was der größte Vorzug des Idealismus iſt, keine dunkeln Dinge hinter den Erſcheinungen zu brauchen, Preis giebt, und alle Tiefe in den dunkeln Dingen ſieht.

Der Begriff vor dem Denken, das Nichts, das Sein, das Abſolute, das Weſen, was hinter den Erſcheinungen als Grund derſelben ſtecken, ſich zur Natur, zum bewußten Geiſte erſt aufheben ſoll, was ſind ſie als dunkle Dinge? Die Monaden, die Andere hinter den Bewußtſeinseinheiten noch ſuchen, was ſind ſie als dunkle Dinge? Aber auch die Materie der Materialiſten hinter den Erſcheinungen der Dinge, was iſt ſie anders als ein dunkles Ding? Keins dieſer dunkeln Dinge hat uns die an ſich beſtehende Klarheit des Bewußtſeins klarer gemacht oder erklärt, ſondern jedes, dunkel wie es ſelbſt iſt, nur verdunkelt.

Hienach werfe ich die dunkeln Dinge bei Seite, und ſtelle, ohne die Mittelglieder des Schluſſes überall anzuführen, folgende Sätze und Geſichtspuncte auf:

Es giebt eine allgemeinſte und höchſte Bewußtſeinseinheit, die göttliche; es giebt ihr untergeordnete und in ihrer gemeinſamen Unterordnung einander nebengeordnete, Bewußtſeinseinheiten, wozu die menſchlichen gehören; es giebt auch noch uns übergeordnete, Gott untergeordnete Bewußtſeinseinheiten.

Die Einheit des höchſten Bewußtſeins überſteigt alle niedere Bewußtſeinseinheiten, und ſtellt eine Verknüpfung, ein Band zwiſchen ihnen her, deſſen ſie ſich bewußt iſt,

indem das Inbegreifen im Bewußtſein zugleich das Band des Inbegriffenen iſt, wogegen die niedern Bewußtſeinseinheiten ſich des Inbegriffenſeins in der höheren und höchſten nicht unmittelbar bewußt ſind, vielmehr jede nur um das unmittelbar weiß, was ſie ſelbſt begreift.

Vor, außer, über, hinter, nach dem allgemeinſten und höchſten Bewußtſein und ſeinem Inhalt, zu dem unſer Bewußtſein gehört, iſt Nichts zu finden. Was weder in unſer noch ein anderes, noch höheres oder höchſtes Bewußtſein fällt, davon mag man reden; aber es wird eben nur die Rede davon ſein. Nur eine unendliche Möglichkeit kommenden Bewußtſeins und Wirklichkeit anderen Bewußtſeins beſteht hinter jedem jetzigen und jedem einzelnen Bewußtſein; aber auch dieſe Möglichkeit beſteht nicht außer dem Bewußtſein, ſondern nur als Abſtractum aus Thatſachen des Bewußtſeins, hat nur Bedeutung für das Bewußtſein und wäre nichts vor und außer dem Bewußtſein. Alles Dunkel, was man in das Ding hinter dem Bewußtſein verlegt, beſteht nur in dem Dunkel des Bewußtſeins über das, was nicht Inhalt ſeiner Gegenwart, ſondern eines kommenden oder andern Bewußtſeins iſt.

Eine Außenwelt giebt es nur für das endliche, nicht für das unendliche, Bewußtſein; und dieſe Außenwelt iſt nichts dem Bewußtſein Fremdes, ſondern nur das Weitere und Höhere deſſen, was jedes Einzelbewußtſein in ſich hat; und das Einzelbewußtſein trägt ſeinerſeits zur Fülle und zu den Stufen dieſes Weiteren und Höheren bei.

Im Bewußtſein giebt es nach Erfahrung einen ſteten Fluß, Wechſel, eine ewige Veränderung deſſen, was darin erſcheint. Doch zerfließt die Welt nicht in ein haltungsloſes Gewirr und Getriebe von Erſcheinungen, weil die höchſte unveränderliche Einheit des Bewußtſeins das Band

aller hineinfallenden Erſcheinungen bleibt, weil dieſes Bewußtſein ſich in untergeordnete beharrliche Einheiten gliedert, weil es in der Veränderlichkeit der Erſcheinungen beharrliche Verhältniſſe giebt, weil ihr Wechſel durch feſte Geſetze beherrſcht wird, weil unverrückbare Haltpuncte und Zielpuncte darin ſichtbar ſind.

Da haben wir genug des Feſten, wozu nun noch ein dunkles feſtes Ding dahinter? Was feſt in ſich, braucht nicht auf Feſtes aufgeklebt zu werden.

Das Höchſte und Letzte von Allem, in Allem, über Allem bleibt immer die höchſte Einheit des Bewußtſeins. Sie iſt das wahrhaft Ewige, Unveränderliche, Eine, ſich immer Gleiche, durch alles Wechſel, in allem Wechſel und aller Mannichfaltigkeit ſich Bethätigende, und doch nicht fähig, ſich ohne Wechſel und Mannichfaltigkeit zu bethätigen. Sie iſt der Nagel, an dem die Welt hängt, und hinter dem man nicht nach einem neuen Nagel und neben dem man nicht nach andern Nägeln ſuchen ſollte. Unter der höchſten Einheit aber verknüpfen ſich die beſondern Kreiſe von Erſcheinungen in beſondern Einheiten und feſte Geſetze greifen hindurch.

Geſetz iſt ein großes Wort, nach ſeinem Werthe wohl erkannt im Staate, in der Naturwiſſenſchaft, doch wenig in der heutigen Philoſophie. Daß ſie durch Begriffe ſtatt durch Geſetze regieren will, iſt die Haupturſache ihres Verfalles.

Hinter dem Staate giebt es kein feſtes dunkles Ding, an dem ſeine Feſtigkeit hinge, wodurch ſteht er ſo feſt? Durch das Geſetz, ſo lange nur das Geſetz ſelbſt feſt ſteht. Die Geſetze der Dinge, d. h. des Zuſammenhanges der Erſcheinungen der Dinge, ſtehen aber ewig feſt. Wozu bedarf es alſo noch des feſten Dinges hinter den Erſcheinungen? Kann es etwa das Geſetz machen oder entbehrlich machen oder erklären? Geſetz iſt aber ſelbſt nur etwas

Gedankenmäßiges, mit Bewußtſein abſtrahirbar aus dem Inhalt des Bewußtſeins, und darin ſelbſt, daß es daraus abſtrahirbar iſt, beweiſend, daß es eine Sache des Bewußtſeins iſt.

Wie wird ſich dieſer Menſch morgen benehmen? Frage, wie er ſich heute benimmt, geſtern und vorgeſtern und ſeit ſeiner Geburt benommen hat. Sieh zu, ob du ein Geſetz in den Handlungen des Menſchen entdecken kannſt. Was du vom Menſchen errathen kannſt, wirſt du nach ſeinem Geſetz erräthen, oder du wirſt nichts errathen.

Aber freilich wird kein Geſetz reichen, vom Menſchen, noch weniger, von Gott Alles zu errathen. Geſetz iſt ein großes Wort; aber Freiheit iſt auch ein großes Wort; und indeß das Geſetz Alles beherrſcht, läßt es einen unbeſtimmbaren Reſt als Freiheit, der doch nicht wider die Geſetze läuft, ſondern nur über alle Geſetze hinausläuft; die Geſetze im ſelben Sinne überreicht, wie Unendliches alles Endliche überreicht.

Das Geſetz iſt nicht ein Deus ex machina, ſondern die machina im Deus. Aber Gott iſt noch über die machina.

Wer die Geſetze der Verknüpfung und des Ganges der Erſcheinungen kennt, weiß Alles, was der Weiſeſte von den Gründen des Geſchehens wiſſen kann; nur daß alle Geſetze, zu deren Kenntniß er es bringen kann, die Gründe des Geſchehens nicht erſchöpfen werden, und daß es außer den Gründen auch noch Zwecke zu betrachten gilt.

Auf alle Cauſalfragen, warum? iſt mit dem Geſetze zu antworten; oder zu ſagen, ich weiß es nicht. Woher, warum aber das Geſetz? Wer eine Antwort darauf hat, ſage ſie. Aber ob er eine Antwort hat oder nicht, ſo

bleiben die Gesetze der Dinge Thatsache, unberührt von der Ungewißheit über das Wesen dieser Thatsache.

Wie es nichts Festes in der Welt giebt, außer dem, was im Bewußtseinsinhalt unveränderlich besteht, giebt es kein Wesen der Dinge außer dem, was sich unveränderlich darin bedingt.

Was unveränderlich oder gesetzlich so zusammenhängt, daß man Eins nur nach Maßgabe haben kann, als man auch das Andre hat oder haben kann, ist Sache desselben Wesens, und dieser Zusammenhang der feste Kern, das Wesentliche des Wesens.

In diesem Sinne nennen wir Gott, das höchste Bewußtsein, mit Recht das höchste Wesen; weil in der Einheit seines Bewußtseins alles sich bedingend zusammenhängt, was es von Erscheinungen der Dinge, und also auch von Dingen, die selbst nur Erscheinungszusammenhänge sind, giebt.

Nachdem aber Gott das höchste Wesen über allen Dingen ist, bedürfen wir keiner dunkeln Wesen mehr hinter den Erscheinungen der Dinge.

Von dem, was wir Seele, Geist nennen, ist erfahrungsmäßig nichts aufzeigbar und besteht nichts, als ein durch eine Bewußtseinseinheit verknüpfter Zusammenhang und Auseinanderfluß von Erscheinungen, die ich Selbsterscheinungen nenne, sofern jede Bewußtseinseinheit der andern gegenüber solche nur für sich selber hat. Indeß sie aber der andern gegenüber solche nur für sich selber hat, trägt sie, untergeordnet unter die höchste Bewußtseinseinheit, solche zur Fülle von deren Selbsterscheinungen bei.

Der Zusammenhang und die Auseinanderfolge der Seelen- oder Selbsterscheinungen steht unter psychologischen Gesetzen. Was kann ein dunkles Ding, der Name Monade, einfaches reales Wesen zur Erklärung der Einheit oder der Gesetze der Seelenerscheinungen helfen?

Von dem, was wir Körper nennen, ist erfahrungsmäßig nichts weiter aufzeigbar und besteht nichts, als ein Zusammenhang und Auseinanderfluß von Erscheinungen, der solidarisch für verschiedene Seelen, Bewußtseinseinheiten zugleich besteht (sofern Verschiedene zugleich derselben Körper sehen, fühlen können), indem er so zwischen ihnen durchgreift, daß mit der Wirklichkeit und Möglichkeit gegebener Erscheinungen, welche ein Körper für eine Seele darbietet, zugleich damit zusammenhängende Wirklichkeiten und Möglichkeiten für andere Seelen gesetzt sind. Damit ist uns das objective, äußere Dasein des Körpers charakterisirt. Die aus diesem Erscheinungszusammenhange abstrahirte constante Quantität der Materie ist nur der Ausdruck einer constanten Möglichkeit der Wiederkehr äußerer Erscheinungen von gegebener quantitativer Bestimmtheit. Der Zusammenhang und Auseinanderfluß der sogenannten äußeren Erscheinungen ist beherrscht durch die Naturgesetze. Was können dunkle Dinge dazu helfen?

Nichts weiter ist überhaupt vom objectiven Dasein der ganzen Körperwelt erfahrungsmäßig aufzuzeigen, nichts zu erschließen, als jener solidarische, durch erfahrungsmäßige Gesetze beherrschte, Zusammenhang von Erscheinungen, der für mehr als Eine Bewußtseinseinheit zugleich besteht; wir haben also auch nach Erfahrung keinen Grund, etwas weiter von der Körperwelt als existirend anzusehen.

Nicht die einzelnen körperlichen Erscheinungen in einzelnen Seelen bilden die Körperwelt, aber der über alle Einzelseelen hinausreichende, in der größten Seele be-

gründete, Zusammenhang dieser Erscheinungen, nicht nur nach ihrer ganzen Wirklichkeit, sondern nach ihrer ganzen gesetzlich begründeten Möglichkeit.

Die Materie im Sinne des Materialisten ist eine leere unnütze Hypothese; die Materie im Sinne des Physikers ein nothwendiger Begriff. Denn von der Materie des Materialisten, dem dunklen Dinge hinter dem Bewußtsein, soll das lichte Bewußtsein als secundäre Folge abhängen, aus dessen Thatsachen sie vielmehr erst abstrahirt ist, indeß die Materie im Sinne des Physikers nur der gedankenmäßige feste Verknüpfungspunct gesetzlicher Erscheinungen ist, die in viele Seelen fallen, und deren Bestimmungen von ihm rein aus einer Erfahrung abstrahirt werden, die schließlich nur im Bewußtsein und für das Bewußtsein besteht.

Der Materialist rühmt sich, nur auf Erfahrung zu stehen; und wo ist denn die Erfahrung, die ihn etwas vom Dasein einer Materie hinter, außer, ohne Bewußtsein, unabhängig vom Bewußtsein lehrt. Was er von der Materie erfahrungsmäßig hat und weiß, ist Sache des Bewußtseins. Nun ist es freilich leicht, Bewußtsein aus Zusammenstellung von Materie zu produciren, nachdem man die Materie selbst erst aus einer Zusammenstellung von Empfindungen im Bewußtsein producirt hat. Es ist nicht schwer, das Gold aus Gold zu machen.

Das hindert nicht, daß es kein Bewußtsein ohne Materie giebt; oder wo wäre solches aufzuzeigen? Und darauf stützt sich der Materialist. Aber um eine Grundansicht aufzustellen, muß man auf den Grund gehen, und der Grund bleibt immer der, daß die Materie aus dem Bewußtseinsinhalt abstrahirt ist. Nur daß das Dasein des Bewußtseins selbst so wesentlich an solche Abstrahirbarkeit gebunden ist, daß sich Eins nicht ohne das Andere haben läßt. So besteht kein menschlicher Organismus fest ohne

festen Knochenbau; doch ist der Organismus nicht eine Resultante dieses Knochenbaues.

Erfahrungsmäßig gehört zum Dasein jeder Seele ein für die äußere Erscheinung geschaffener Körper, vermöge dessen die Seele mit andern Seelen in Beziehung steht, und eingeht und eingreift in das allgemeine Leben und Weben, was über alle einzelne Geister hinaus im höchsten Geiste statt hat.

Anders ausgedrückt: die Möglichkeit eines Zusammenhanges von Selbsterscheinungen hängt solidarisch zusammen mit der Möglichkeit eines Erscheinungszusammenhanges für Andere.

In sofern man den Zusammenhang der geistigen oder Selbsterscheinungen eben so für sich auffassen kann, wie den der körperlichen äußeren Erscheinungen, und beide Zusammenhänge ihren besondern Gesichtspunct und ihre besonderen Gesetze haben, kann man auch von einem Wesen des Geistes und einem Wesen des Körpers besonders sprechen. In sofern aber beide Zusammenhänge nach einem Verhältniß der Wechselbedingtheit und Foderung solidarisch zusammenhängen; kann man ihnen auch ein gemeinsames Wesen unterlegen, und den Körper die Seite der äußern Erscheinung, die Seele die Seite der Selbsterscheinung dieses Wesens nennen.

Hiemit tritt man nicht aus dem Kreise der Erfahrungen und der gestatteten Freiheit der Definitionen hinaus.

Das identisch gemeinsame Wesen des Körpers und der Seele ist eben nichts Anderes als die solidarische Wechselbedingtheit der Selbsterscheinungen der Seele und

: äußeren Erſcheinungen des Körpers. Eins läßt ſich
ne das Andre nicht haben, etwas dahinter nicht zeigen,
ht finden.

Hienach iſt alſo der letzte Grund des Zuſammen-
nges von Leib und Seele kein anderer, als der letzte
und des Zuſammenhanges, den Leib und Seele jedes
ſich ſelber haben. Jedes für ſich repräſentirt einen
ſcheinungszuſammenhang, der nur in einer höchſten, all-
neinen Bewußtſeinseinheit möglich und wirklich iſt, und
ſelbe gilt von dem Zuſammenhange beider Zuſammen-
ige.

Für die Kenntniß der Geſetze, nach denen Leib
d Seele zuſammenhängen, iſt noch wenig geſchehen; ſie
zuſuchen wird nützlicher ſein, als der Streit zwiſchen
ealismus und Materialismus. Ich nenne die Lehre
von Pſychophyſik.

Das allgemeinſte Geſetz iſt dieſes: daß nichts im
iſte beſtehen, entſtehen, gehen kann, ohne daß etwas
Körper mit beſteht, entſteht, geht, was ſeine Wirkun-
n und Folgen in den Umkreis und die Zukunft der
rperwelt hinein erſtreckt. Man kann es kurz ſo aus-
icken, daß alles Geiſtige ſeinen Träger oder Ausdruck
etwas Körperlichem und hiedurch ſeine weiteren Wir-
igen und Folgen im Körperlichen hat.

Denn obzwar jede der höchſten untergeordnete Be-
ßtſeinseinheit einen Erſcheinungszuſammenhang für ſich
t, den ſie mit keiner andern theilt, ſteht jeder Zuſam-
nhang der Selbſterſcheinungen doch ſo mit dem allge-
einen Erſcheinungszuſammenhange in Beziehung, daß
ch nicht das Kleinſte in einer Seele geſchehen kann,
ne daß es in den allgemeinen Erſcheinungszuſammen-
ng eingreift, der für alle Seelen und zwiſchen allen
elen in der höchſten und durch die höchſte Seele beſteht.

Das unmittelbare Eingreifen der Seele in die Körperwelt, hiemit ihren unmittelbaren körperlichen Ausdruck, können wir zwar nicht beobachten, indem das Innere jedes Körpers von der Außenseite verdeckt wird, wohl aber den, mittelbar davon abhängigen, Erscheinungszusammenhang, und können diesen nach den allgemeinen Gesetzen der körperlichen Erscheinungswelt durch Vorstellung und Schluß zu dem ergänzen, welcher in die Beobachtung fallen würde, wenn sie mit Beseitigung der Hindernisse ins Innere reichen könnte.

Hienach schließen wir von dem, in der äußeren Psychophysik zu betrachtenden, äußerlich wahrnehmbaren mittelbaren Ausdrucke des Geistes in der Körperwelt in der innern Psychophysik auf den im Innern des Körpers verborgenen unmittelbaren, doch immer noch unter der Form des äußerlich wahrnehmbaren vorzustellenden, um die Gesetze, wie Körperliches aus Körperlichem folgt, zu wahren, und die Unvollständigkeit des anschaulichen Erscheinungszusammenhanges durch den Vorstellungszusammenhang zu ergänzen.

Ein anderes Grundgesetz ist dieses, daß das Geistige den Charakter relativer Einheit oder Einfachheit gegen das Körperliche trägt, was als dessen Ausdruck anzusehen ist; sofern nicht nur jede Bewußtseinseinheit wesentlich an einen ganzen Zusammenhang und Auseinanderfluß des Körperlichen, sondern auch jede einheitliche Bewußtseinsbestimmung, die einfachste Empfindung sogar, an solchen unmittelbar gebunden ist, und umgekehrt die körperliche Zusammenstellung und Auseinanderfolge, die sich mit einer Bewußtseinseinheit verknüpft, nicht ohne solche bestehen kann. (Vergl. das 37. Kap. der Elemente der Psychophysik.)

Dies kann man durch den Ausdruck repräsentiren, daß der Geist das verknüpfende Princip der körperlichen Zusammenstellung und Auseinanderfolge ist. Doch soll damit eben nichts als jenes gesetzlich factische Verhältniß bezeichnet sein.

Der Begriff der Wirklichkeit, Realität iſt wei-
r und enger je nach Sprachgebrauch und Definition.
ie einfachſte, die vergänglichſte, die vergeblichſte Erſchei-
ung, ein täuſchender ſubjectiver Schein ſelbſt, hat ſeine
irklichkeit; eine Wirklichkeit höherer Art aber als Alles,
as als einzelne Erſcheinung auftritt, das, was die ein-
lnen Erſcheinungen zuſammenhält, oder als Ausgang,
nhaltspunct, Schlußpunct der Vorſtellung und des
chluſſes gedacht werden muß, um die Erſcheinungen im
enken zu verknüpfen und Unbekanntes aus Bekanntem
erſchließen, wenn ſchon es niemals für ſich ſelbſt er-
eint, ja nur als Abſtractum für ſich faßbar ſein mag.
enn die Erſcheinungen finden überhaupt nicht abgeſon-
rt vom bewußten und denkenden Weſen ſtatt, ſondern
en nur in ſolchen. Was alſo aus der Verknüpfung der
rſcheinungen im Denken abſtrahirbar iſt oder zur Ver-
üpfung der Erſcheinungen im Denken nothwendig iſt,
auch als ein wirklich Verknüpfendes und hiemit Wirk-
hes in höherem Sinne anzuſehen. Eine ſolche Abſtrac-
on iſt nun ſchon dem gemeinen Denken geläufig, eine
lche Nothwendigkeit bindet ſchon das gemeine Bewußt-
n in Betreff des nächſtliegenden Kreiſes von Erſchei-
ngen und führt zu der allwärts geläufigen Annahme
n Dingen; eine damit zuſammenhängende bindet das
here Denken in Betreff des geſammten Kreiſes von Er-
einungen, und führt zur Anſicht der höchſten und letzten
inge, der allgemeinſten Principien und letzten Elemente
r Welt.

Wirklichkeiten erſter Art, welche die Wirklichkeit, die
der unmittelbaren Erfahrung ruht, ſchon überſteigen,
doch dem gemeinen Bewußtſein noch ganz geläufig ſind,
id ſowohl Seele als Körper. Statt einer ganzen Seele
er eines ganzen Körpers treten ſtets nur einzelne Sei-

ten oder Momente derſelben auf einmal in die Erſcheinung; und die ganze Möglichkeit der Erſcheinungen, die ſie geben können, iſt nicht erſchöpfbar; aber der ſolidariſche Zuſammenhang, in welchem die Möglichkeit dieſer Erſcheinungen unter ſich ſteht, und der ſich in der Bewußtſeinseinheit der Seele ſelbſt bewußt wird, wird von uns im Gedankendinge eines einheitlichen Körpers, einer einheitlichen Seele zuſammengefaßt, und dieſes Gedankending behält ſo lange ſeine Wahrheit und Triftigkeit, ſeine höhere Wirklichkeit, als es den Zuſammenhang der Erſcheinungen in der gemeinen Wirklichkeit triftig repräſentirt, und die Vorſtellungen, die wir uns über die Grundbeſchaffenheit der Seele und des Körpers und das Weſen ihrer Beziehung machen, ſind hienach zu bemeſſen. Sie ſind nach Maßgabe wahrer und triftiger, als ſie den Zuſammenhang der wirklichen Erſcheinungen triftiger repräſentiren.

Obwohl eine letzte Analyſe ſowohl die Seele als den Körper in eine Summe einzelner Erſcheinungen zerlegt, iſt doch die Seele ſowohl als der Körper mehr als eine Summe von Erſcheinungen, da ſie ja eben nicht in dieſer Zerlegung, ſondern als Verknüpfendes und Verknüpftes derſelben beſtehen. Jene Analyſe iſt vielmehr in ähnlicher Weiſe eine Zerſtörung ihres richtigen Begriffes, als die Analyſe einer Pflanze in die Beſtandtheile, die ſie wirklich enthält, doch eine Zerſtörung der Pflanze, die Zerſtörung eines Werkzeuges in die Theile, die es enthält, eine Zerſtörung des Werkzeuges iſt. Nicht blos die Einzelheit der Erſcheinungen, ſondern auch das Band derſelben hat Realität, ja die höchſte Realität. Man muß alſo den Begriff der Seele und des Körpers und jedes Dinges auch in ſeiner Einheit und Ganzheit faſſen und verwenden. So wenig ich im äußeren Leben ſtatt

mit Tiſchen, Stühlen, Thieren, Pflanzen, mit dem Waſſerſtoff, Kohlenſtoff, Stickſtoff, Sauerſtoff, den ſie enthalten, operiren kann, ſoll es ein Leben überhaupt geben, ſo wenig im Denken mit den einzelnen Erſcheinungsbeſtandtheilen der Dinge. Und doch iſt hier und da die Analyſe in dieſe letzten Beſtandtheile nöthig, da wo es eben Analyſe gilt.

Ueber die Weiſe, wie die höchſten und letzten Wirklichkeiten — wir mögen ſie metaphyſiſche nennen — deren Gedanke vom gemeinen Bewußtſein nur unvollſtändig gefaßt wird oder ganz darüber hinausreicht, zu faſſen ſind, herrſcht ein noch unentſchiedener Streit zwiſchen den philoſophiſchen Syſtemen. Nach uns liegen ſie nach Seiten des Geiſtigen in der höchſten und letzten Bewußtſeinseinheit, der des göttlichen Geiſtes, nach Seiten des Körperlichen im einfachen Atome, als letztem Elemente der Körperwelt. Der allgemeinſten, höchſten, denkenden, lebendigen Einheit als oberſtem Grenzbegriff der Exiſtenz ſteht das einfachſte, einzelnſte Weſen, was denkbar iſt, als unterſter Grenzbegriff gegenüber, und zwiſchen beiden Grenzbegriffen der Realität bewegt ſich das erſcheinende Sein. In der Einheit des göttlichen Bewußtſeins ſchließt ſich zuletzt alles Erſcheinen zuſammen und ab, und nach dem Charakter der Unendlichkeit, den es trägt, liegt eine Unberechenbarkeit des Geſchehens, die wir als Freiheit faſſen, darin begründet, indeß das einfache Atom zwar als ſolches keiner Erſcheinung fähig, aber aus der Geſammtheit der körperlichen Erſcheinungen als Schlußpunct ihres Zuſammenhanges abſtrahirt iſt, und den letzten Anſatzpunct für alle exacte Berechnung deſſen, was im Einzelnen in der Welt berechenbar iſt, darſtellt.

Zum Gedanken der ersten Einheit gelangen wir dadurch, daß wir eine einheitliche Verknüpfung, wie wir sie in unserm endlichen Geiste für Sondergebiete der Erscheinung finden, auf das Gesammtgebiet der Erscheinungen verallgemeinernd, erweiternd und steigernd ausdehnen; zum Gedanken der letzten Einzelnheiten gelangen wir dadurch, daß wir die Analyse der körperlichen Erscheinungen bis zu ihrer letzten Grenze fortführen, wobei jene einfachen Dinge als letzte nothwendige Anhaltspuncte der Verknüpfung und Berechnung der Erscheinungen übrig bleiben. (Vergl. hierüber meine Atomenlehre.)

Der Beweis der Realität der Atome liegt in der mathematischen Nothwendigkeit, sie zu gebrauchen. Und wenn die jetzt schon im Zerfließen begriffene Philosophie der fließenden Begriffe in dieser Nothwendigkeit nur einen Nothbehelf erblicken möchte, so ist dies der eigene letzte Nothbehelf in ihren Nöthen.

Die heutigen Idealisten wollen von den Atomen nichts wissen, weil sie solche in den Geist nicht aufzuheben wissen, weil sie entweder etwas außerhalb des Geistes oder etwas den Fluß des Geistes Unterbrechendes darin sehen, statt daß der Geist sie nur im Bedenken und Analysiren seines eigenen Erfahrungsinhaltes als feste aber nothwendige letzte Ansatz- und Haltepuncte des Zusammenhanges und zusammenhängenden Bedenkens desjenigen Erscheinungskreises erkennt, in dem sich die einzelnen Geister zu begegnen haben.

Das ist das reine Factum und die reine Auffassung dieses Factum die idealistische Wahrheit der Atome, welche der physikalischen nicht widerspricht, wenn schon sie nach der Aufgabe der Physik in dieser nicht in solcher Form zu Tage kommen kann, vom Idealismus aber aus dem Schachte der Physik in dieser Form ans Tageslicht

zu fördern wäre, um ihn idealistisch auszubeuten, statt ihn zu ersäufen.

Diese Wahrheit gewinnt tiefere Bedeutung dadurch, daß die endlichen Geister, welche die Atome durch Analysiren ihres Erfahrungsinhaltes finden, selbst innere Werkzeuge des unendlichen Geistes sind, das Allerendlichste, was er in sich enthält, zu finden.

Die neuere Monadologie hat statt der einfachen Atome als letzte Halt- und Anknüpfungspuncte die einfachen Wesen hinter den Atomen, gewonnen nicht durch letzte Analyse der Welt der Erscheinung, sondern aus der Zerstörung dieser Welt als eines Scheines; — eine gespenstige Welt hinter der wirklichen Welt. Die Physik aber fürchtet sich vor Gespenstern.

Die Materialisten wollen nichts von Gott wissen, weil sie den Geist nur als Product einer günstigen Constellation der Materie ansehen. Weshalb sie aber die allgemeine Constellation der Materie, die alle Menschen- und Thiergehirne einschließt und verknüpft, für minder günstig halten, als die eines einzelnen Menschen- und Thiergehirns, muß man sie selber fragen, und mit der genügsamen Antwort sich begnügen, um den Hauptgewinn des Materialismus, mit möglichst wenig Geist in der Welt auszukommen, nicht wieder zu verlieren.

Principiell berechenbar ist, was und sofern etwas an Verhältnissen des Endlichen zum Endlichen hängt, aber jedes Atom und jeder Körper und jeder Gedanke und jeder endliche Geist sind theilhaft inbegriffen in einem unendlichen Ganzen, und so wird alles Berechenbare von etwas Unberechenbarem überreicht; es geht durch die Welt Etwas, was aus dem Ganzen kommt, ins Ganze geht

und aller Rechnung, aller Voraussicht spottet, etwas was keinem Gesetze zuwiderläuft, Abbruch thut, nach dem Astronomie, Physik, Physiologie, Psychologie die Erfolge berechnen; sondern im Gegentheile nach der allgemeinsten, das Unendliche mit fassenden, Fassung dieser Gesetze selbst die Berechenbarkeit der Erfolge, die an dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen hängen, übersteigt*).

Denn die allgemeinste Fassung des Gesetzes, unter der sich alle Einzelgesetze vereinigen, ist die, daß, wenn und wo auch dieselben Umstände wiederkehren und welches immer diese Umstände sein mögen, auch dieselben Erfolge wiederkehren, unter andern Umständen aber andre Er-

*) Bezüglich des Materiellen ist hiebei nicht allein daran zu denken, daß jedes Theilchen von jedem andern vermöge der bekannten binären Kräfte eine Wirkung erfährt und darauf äußert, und daß wegen der unendlichen Zahl der Theilchen hieraus für jedes eine Resultante von, streng genommen, unbestimmbarer Größe und Richtung hervorgeht, die blos in sofern einer approximativen Bestimmung fähig ist, als wir die Hauptwirkungen, d. i. die der nächsten Theilchen auf einander in Rechnung nehmen; — sondern aus höherem und wie ich glaube, wichtigerem Gesichtspuncte wird auch daran zu denken sein, daß (nach Betrachtungen im Anhange zu meiner Atomenlehre S. 181 ff.) außer der Kraft, welche ein Theilchen als Bestandtheil einer binären Verbindung erfährt und äußert, auch eine, eigenthümlichem Gesetze unterliegende, Kraft zu statuiren ist, welche es als Bestandtheil einer ternären Verbindung erfährt und äußert, und ferner eine solche, die es als Bestandtheil einer quaternären Verbindung u. s. f. erfährt und äußert, und endlich eine solche, die es als Theil der unendlichen Totalität erfährt und äußert, der Art, daß die Wirkungen der höheren Kräfte, anstatt sich aus denen der niederen zusammenzusetzen, vielmehr mit denselben zusammensetzen. Ich habe zu zeigen gesucht, wie dies im Ausgange von der Erfahrung nach dem Principe der Erweiterung und Steigerung gewonnene, allgemeine Kraftprincip der Natur längst gefühlten Bedürfnissen der Physik und Chemie entgegenkommt; auch ist es schon in einem gewissen Gebiete bis zu gewissen *Grenzen benutzt*.

folge*). Nun hat das unendliche Ganze kein andres Ganze neben ſich und kein gleiches Ganze nach ſich; denn die Welt morgen iſt eine andere, als ſie heute war und je geweſen war. Alſo wird ſie auch morgen abermals andere Erfolge erzeugen, als ſie heute erzeugte; aber es läßt ſich nach keinem Geſetze ſagen, welche ſie morgen erzeugen wird, in ſo weit ſie nach einer, das Ganze im Ganzen betreffenden, Hinſicht eine andere morgen als heute und als jemals früher war.

Gott, der die Fülle alles Lebens zum Inhalt hat, wirkt aus dem Ganzen in das Ganze mit höchſter Freiheit, denn mit dieſer fällt die principiell unberechenbare Seite der Exiſtenz zuſammen, und iſt ſich dieſer, durch kein Geſetz der Endlichkeit erſchöpfbaren, Freiheit ſelbſt bewußt. Alles Endliche hat Verhältniſſe zu anderem Endlichen, hat aber auch ein Verhältniß zum Unendlichen als Theil deſſelben und hat als ſolcher Theil auch Theil an deſſen Freiheit, deren Bewußtſein theils im Bewußtſein der allgemeinen Freiheit aufgeht, theils gegen andres abgeſchloſſen darein eingeht. Alſo wirken die endlichen Einheiten unter der göttlichen, die einen Theil des allgemeinen Ganzen bewußt gegen anderes Bewußtſein abſchließen, auch vermöge des ihnen zukommenden Antheils an der durch das unendliche Ganze gehenden Freiheit in einer, durch kein Geſetz der Endlichkeit, nach keiner Analogie mit andern Geiſtern beſtimmbaren, Weiſe aus dem Ganzen in das Ganze, was ſie vom allgemeinen Ganzen abſchließen, und ſind ſich dieſer Freiheit ſelbſt bewußt. Die göttliche Freiheit beſteht nicht in der Summe der Freiheit, deren ſich die einzelnen Ge-

*) Vergl. die Erörterung dieſes Geſetzes in Zend-Aveſta II. S. 258 ff.

schöpfe bewußt sind, sondern diese bildet blos Motive in der darüber hinausgreifenden göttlichen Freiheit und kann in den einzelnen Geschöpfen andere Richtung als im Ganzen haben; wie die Welle des Flusses dem Flusse entgegengehen kann*). Alle aus dem Unendlichen oder dem Verhältnisse zum Unendlichen stammenden freien Wirkungen Gottes und seiner Geschöpfe setzen sich endlich mit denen zusammen, die nach Gesetzen erfolgen, welche sich auf die Verhältnisse des Endlichen zum Endlichen beziehen, und wodurch ein Endliches genöthigt wird, sich nach dem anderen und früheren zu richten.

Ist Alles völlig klar in dem, was von der Freiheit hier gesagt ist? — Aber wo ist die Freiheitslehre, in der Alles völlig klar ist, was gesagt ist, oder Alles gesagt ist, was zur vollen Klarheit nöthig wäre? Wer will das, was Sache der Unendlichkeit ist, je völlig klar erkennen? Es gilt nur, wenigstens es anerkennen.

Diese Grundansicht ist ganz idealistisch, sofern alle Existenz nach ihr in einem allgemeinsten, im gött-

*) Vielleicht kann Folgendes mit zur Erläuterung dienen: ein Werth A (göttliche Freiheit) kann sehr wohl eine Function der Werthe a., b., c. etc. (geschöpfliche Freiheit, welche Motive in der göttlichen bildet) sein, ohne daß jeder dieser Werthe insbesondere im Vorzeichen mit A übereinstimmt, und ohne daß A die Summe dieser Werthe ist oder schon bestimmt gegeben ist, wenn alle einzelne Werthe a, b, c gegeben sind, da es vielmehr noch auf die Verknüpfungsweise derselben ankommt, die in keinem einzelnen ruht. So können, unter Beschränkung auf einen Inhalt blos von zwei Gliedern, die Werthe von A sein $a+b$, $a-b$, $b-a$. ab, $\frac{b}{a}$, $\frac{a}{b}$, a^b, b^a, a log b, b log. a, a sin. b, b sin. a, etc. etc. Auch kommt in Rücksicht, daß man außer dem Gehalt der Größe A an Werthen a, b, welche individuell Bewußtes bedeuten, noch einen Gehalt zu statuiren hat, der im Bewußtsein des Ganzen aufgeht.

lichen, Bewußtsein ruht, nur daß sie nicht im Sinne des gewöhnlichen Idealismus die Materie, die Natur, sei es für ein nachgeborenes Product des Geistes, oder einseitig von ihm abhängig, sondern für eine immanente Bedingung seines Daseins hält. Der Zusammenhang der Erscheinungen, der uns die Natur repräsentirt, gehört selbst zum wesentlichen Gefüge und zur Unterlage des allgemeinsten, des höchsten Geistes.

Diese Ansicht ist ganz materialistisch, indem sie die Möglichkeit keines menschlichen Gedankens ohne ein Gehirn und eine Bewegung in diesem Gehirne gestattet, und darin sogar übermaterialistisch, daß sie auch keinen göttlichen Gedanken ohne eine körperliche Welt und ohne Bewegungen in dieser Welt gestattet, nur daß sie doch einen Gott und göttliche Gedanken gestattet.

Diese Ansicht ist ganz dualistisch, indem Leib und Seele danach zwei gar nicht auf einander zurückführbare, grundwesentlich verschiedene und doch auf einander bezogene, Seiten der Existenz sind, nur daß ihre Beziehung, statt eine blos äußerliche zu sein, durch die Einheit des göttlichen Bewußtseins vermittelt ist, in welchem zuletzt alles Körperliche und Geistige erscheint und hiemit ist.

Diese Ansicht ist ganz Identitätsansicht, indem sie Beides, Leib und Seele, nur für zwei verschiedene Erscheinungsweisen desselben Wesens hält, die eine auf innerem, die andere auf äußerem Standpunct zu gewinnen, nur daß sie das Wesen, was beiden Erscheinungsweisen gemeinsam unterliegt, in Nichts als der untrennbaren Wechselbedingtheit beider Erscheinungsweisen, und die letzte Bedingung der Untrennbarkeit in der Einheit des göttlichen Bewußtseins sieht.

Schroff widerspricht sie nur der Monadologie; mit dieser gilt es einen Kampf auf Tod und Leben.

Hat, fragt sich, alles einzelne Bewußtsein in eines einzugehen, oder das eine ins einzelnste zu zergehen? Das ist die letzte Wahl.

Der Ameisenbär verschlingt entweder die Ameisen oder wird von ihnen verschlungen. Jenes der Lebendige, dies der Todte. Ich wette für den Lebendigen.

Meine Polemik gegen die Herbartsche Monadologie ist in einer Abhandlung in Fichte's Zeitschr. 1853, gegen die Lotze'sche im 37. Kap. meiner Psychophysik ausgeführt, und bildet den Rückhalt für das, was hier gelegentlich und flüchtig gegen die monadologische Richtung gesagt ist.

Darin aber widerspricht unsere Ansicht aller heutigen Philosophie, daß sie allen Rückgang hinter die Erfahrung und alle Transcendenz über die Erfahrung verwirft, dagegen die höchste Verallgemeinerung, einheitlichste Verknüpfung, letzte Analyse der Erfahrung, und den weitgehendsten Schluß auf Grunde der Erfahrung fodert.

Und was hat man denn bisher gewonnen mit jenem Rückgang, jener Transcendenz? Ein vergebliches Ringen war's, in den Kreis des Erfahrungsmäßigen hineinzukommen, aus dessen Bearbeitung allein werthvolle Früchte erwachsen, oder ein Hineinspringen von Hinten oder Oben, ohne ein Princip zum Weiterschreiten.

XI.

Weltansicht.

Gott ist das All' oder der Geist des Alls, je nachdem man es fassen will.

Die Verschiedenheit dieser Fassung betrifft blos das Wort, nicht die Sache. Wie man nämlich beim Worte Mensch auf die ganze einheitliche Verknüpfung von Körper und Geist, oder blos auf letztern als das Wesentlichste dieses Ganzen reflectiren kann, ist es mit dem Worte Gott. (Vergl. Zend-Aveſta. I. S. 327 ff.)

Dem körperlichen Stufenbaue der Welt entspricht ein geistiger Stufenbau, der von dem körperlichen gespiegelt und getragen wird.

Was unter dem Spiegeln und Tragen zu verstehen, erhellt aus den Erörterungen S. 48 ff. Darauf bezüglich ist auch das Functionsprincip der „Elemente der Psychophysik" Th. II. S. 380.

Der Stufenbau der Welt ist wesentlich der Art, daß jede höhere Stufe eine Mehrheit einander nebengeordneter Glieder niederer Stufe zugleich körperlich und geistig umfaßt, deren, im höheren gemeinsam eingeschlossenes, Bewußtsein gegen einander abgeschlossen und von einer mehr oder weniger abgeschlossenen Körperform getragen ist. Doch kann die höhere Stufe weder körperlich noch geistig als bloße Summe dieser individuell bewußten Glieder betrachtet werden, sondern verknüpft vielmehr dieselben durch einen darüber hinausreichenden körperlichen und Bewußtseinsinhalt.

Als Schema des körperlichen und zugleich als Symbol des geistigen Stufenbaues (vergl. S. 64) kann man entweder das Bild eines großen Kreises benutzen, der eine Mehrheit kleinerer Kreise einschließt, die abermals kleinere Kreise einschließen, oder

eines großen Wellenberges, der eine Mehrheit kleinerer Wellenberge trägt, von denen jeder abermals kleinere Wellenberge trägt. Letztres ist nach der Verzeichnung wesentlich nur dasselbe Schema im Aufrisse, was das erste im Grundrisse ist. Vom Wellenschema ist in meiner Psychophysik Gebrauch gemacht; das Kreisschema ist populärer.

Wenn hienach ein Kreis A die juxtaponirten Kreise a, b, c.... einschließt, so ist er doch nicht von denselben ausgefüllt, mithin nicht als Summe derselben anzusehen, sondern überreicht alle mit einem, alle verknüpfenden, Inhalt. Nun kann die Untergliederung der verschiedenen einander nebengeordneten Glieder a, b, c .... verschieden weit gehen, bei manchen sogar fehlen; und hieraus entsteht eine analoge Stufenreihe nebengeordneter als eingeordneter Glieder, von denen diejenigen, bei denen die Untergliederung weiter geht, als bei den andern, als die höher stehenden zu betrachten sind. (Vergl. S. 185 f.)

Vom Menschlichen ausgehend und mit Nennung jedesmal nur eines Gliedes jeder innern Stufe aufwärts steigend kann man die innere Stufenleiter so stellen: discret empfindende Nervenfaser, Auge, Mensch, Erde, einander einschließende Weltsysteme, Welt. Doch kann es zweifelhaft erscheinen, inwiefern die Weltsysteme, welche die Erde einschließen und von der Welt eingeschlossen werden, noch abgeschlossene geistige Individualitäten oberhalb der Erde, unterhalb der göttlichen Einheit spiegeln, mithin auch, ob sie solche noch tragen, und mithin als besondere Stufen aufzuführen sind. Diese dunkle und eines eingreifenden Interesses zunächst ermangelnde Frage ist daher in allem Vorigen beiseite gelassen.

Der Sinneskreis des Auges nun ist nicht ganz ausgefüllt von den Kreisen der discret empfindenden Netzhautfasern; die ganze Netzhaut ist vielmehr eingebettet in andere Häute und enthält außer den Nerven noch Zellgewebiges und Gefäße. Der Kreis des Menschen ist nicht ganz ausgefüllt von den Sinneskreisen der Augen, Ohren u. s. f., der Kreis der Erde nicht ganz von den Kreisen der Menschen, Thiere, Pflanzen, der Weltkreis nicht ganz von denen der Weltkörper; denn dazwischen ist endlich noch der Aether.

Auf der äußern Stufenleiter stehen Auge, Ohr und Tastorgan höher als Geruchs- und Geschmacksorgan, weil jene noch eine Untergliederung in discret empfindende Nervenfasern ent-

lten,*) dieſe nicht; Menſchen und Thiere höher als Pflanzen, il jene individuell geartete Sinnesorgane enthalten, welche eder discret empfindende Nerven enthalten, dieſe nicht. Auch ter den Weltkörpern mag es ſolche geben, in denen die Unter= iederung weiter oder minder weit als bei der Erde geht, und die enach im Sinne der äußern Stufenleiter höher oder minder hoch hen. Vielleicht giebt es Weltkörper (Aſteroiden?) die, obwohl f gleicher innerer Stufe mit der Erde, doch äußerlich zu ihr in nlichem Verhältniſſe als die Pflanze und der Polyp zum Men= jen ſtehen, indeß die Sonne auf der äußern Leiter höher ſtehen ag, als die Erde, wenn nicht überhaupt das ganze Sonnen= ſtem, im Sinne der im Zend=Aveſta Th. II. S. 241 ff. ausge= hrten Vorſtellung, als ein Geſchöpf zu betrachten iſt, was aber den dunklen Fragen gehört, die man für jetzt bei Seite laſſen nn.

Es ließe ſich bei einer weiteren Entwickelung des Schema nken, daß jeder der Kreiſe a, b, c .... wellenartig Kreiſe um h erzeugte, die den ganzen Kreis A ohne beſtimmte Grenze (und lbſt mit Zurückwerfung vom Umfange herein) erfüllten, aber egen ihres Ausganges von verſchiedenen Puncten ſich nur kreuz= n, ſtatt zuſammenzufallen. Dies die ſchematiſch=ſymboliſche orſtellung, welche ich den Erinnerungen, die ſich aus unſern nſchauungen entwickeln, ſo wie den jenſeitigen Lebenskreiſen, elche ſich aus unſern dieſſeitigen entwickeln, zu Grunde lege. Sie die Erinnerungskreiſe erſt in's Bewußtſein treten, wenn die nſchauungskreiſe erloſchen ſind, iſt es mit den jenſeitigen Lebens= eiſen. Die Ausführung hievon ſ. im 3. Theile des Zend=Aveſta.

Zwiſchen den Gliedern einer gegebenen Stufe beſtehen ateriellerſeits und geiſtigerſeits Beziehungen, die ſich in r höheren einheitlich verknüpfen und geiſtigerſeits be= ußt abſchließen. In ihnen, nicht in dem Inhalte der edern Stufen, iſt der ſeiner Bedeutung nach höchſte nhalt jeder höhern Stufe zu ſehen.

*) Daß dies mit großer Wahrſcheinlichkeit auch für das Ohr gilt, in meiner Pſychophyſik, Th. II. S. 286 ff. gezeigt.

So sind für den Sinn des Auges nicht die Empfindungen der einzelnen Netzhautfasern, sondern die Form- und Farbenverhältnisse, die aus Beziehungen dieser Empfindungen hervorgehen, und sich in der Gesammtanschauung des Auges abschließen, das Bedeutungsvollste. So für den Menschen nicht die Empfindungskreise der einzelnen Sinne, sondern Begriffe und Ideen, die aus Beziehungen derselben hervorgehen und sich im Bewußtsein des ganzen Menschen abschließen; so für die Erde nicht die Gedanken- und Sinneskreise der einzelnen Menschen, Thiere, Pflanzen, sondern ein höheres Reich geistiger Beziehungen in Kirche, Staat, Wissenschaft, Kunst, Leben, das in dem einheitlichen Geiste der Erde bewußt besteht, und sich darin bewußt abschließt. Und so wird es auch wieder zwischen den Geistern der Weltkörper Beziehungen geben, die als das Bedeutungsvollste der Welt bewußt in Gott bestehen und sich in ihm bewußt abschließen.

Die Verkennung dieses Principes hat eine neuere Richtung der Philosophie zur Menschenvergötterung geführt, wonach der Gipfel der Schöpfung im Bewußtsein der einzelnen Menschen oder den bewußten Ideen einzelner Philosophen von einem unbewußten Zusammenhange der Menschheit zu finden ist, statt daß über das Bewußtsein der einzelnen Menschen höher bewußte Beziehungen in einem allgemeinen Bewußtsein übergreifen.

Die Beziehungen zwischen den einzelnen Gliedern einer Stufe können ihrerseits an Höhe verschieden sein, sofern es Beziehungen zwischen Beziehungen im Geistigen und unstreitig zugehörige im Körperlichen, wovon das Geistige gespiegelt und getragen wird, giebt. Hieran knüpft sich eine dritte Abstufung der Geschöpfe. So steht der Mensch, wenn schon mit den Thieren auf gleicher Höhe der innern und äußern Stufenleiter, doch in dieser dritten Rücksicht höher als das Thier, wie dieses über der Pflanze, sofern sich im Menschen ein höheres Reich von bewußten Beziehungen in Begriffen und Ideen über die einfachen Bewußtseinsbeziehungen, welche in der Seele des Thieres Platz finden, erhebt, das aber doch immer noch höher steht als die Pflanze, in der alle Bewußtseinsbestimmungen unmittelbar in der Seeleneinheit zusammengehen. (Vergl. S. 80 ff.)

Nicht alle Stufen der innern Leiter, die des Bewußtseins fähig sind, sind immer bewußt, sondern bei den tiefern wechselt ein Zustand des Unbewußtseins, Schlafes,

mit einem solchen des Bewußtseins, Wachens, indeß bei den höhern ein stetes Wachen sich darauf gründet, daß, indeß ein gewisser Theil der Glieder niederer Stufe schläft, ein anderer wacht, oder daß die höheren, übergreifenden Beziehungen derselben in's Bewußtsein treten.

Der Zustand des Unbewußtseins, welcher die Epochen des wachen Bewußtseins eines Gliedes gegebener Stufe von einander trennt, und welcher die Bewußtseinskreise der verschiedenen Glieder trennt, hängt körperlicherseits an einem gleichen Grunde, daran, daß die körperlichen Thätigkeiten, welche die geistigen tragen, dort zwischen den Epochen, hier zwischen den Kreisen des bewußten Lebens unter eine gewisse Größe (Schwelle) fallen, über welcher das Bewußtsein erst zu leuchten beginnt.

Dieser Satz findet sich im 45. Kap. meiner Psychophysik erörtert und entwickelt.

Das Verhältniß der Seele zum Leibe läßt sich unter zwei Formeln bringen. Man kann sagen, die Seele sei die Selbsterscheinung desselben Wesens, was als Körper äußerlich erscheint, und die Seele sei das verknüpfende Princip des Leibes, seiner Zusammenstellung und Auseinanderfolge. Beide Formeln hängen dadurch zusammen, daß in der Selbsterscheinung sich einheitlich und vereinfacht zusammenzieht, was sich in der äußern Erscheinung in eine Mannichfaltigkeit auseinanderbreitet. (Ausführung hiezu s. in Kap. 1, 37 und 45 der Psychophysik.)

Das Unendliche liegt nicht jenseits der Endlichkeit; sondern das Endliche ist der Inhalt des Unendlichen, und Erfahrungen im Kreise des Endlichen bieten die Unterlage eines immer weiter greifenden und immer sicherer sich stellenden, doch nie erschöpfenden Schlusses ins Unendliche.